LA REVUE DE
TEHERAN

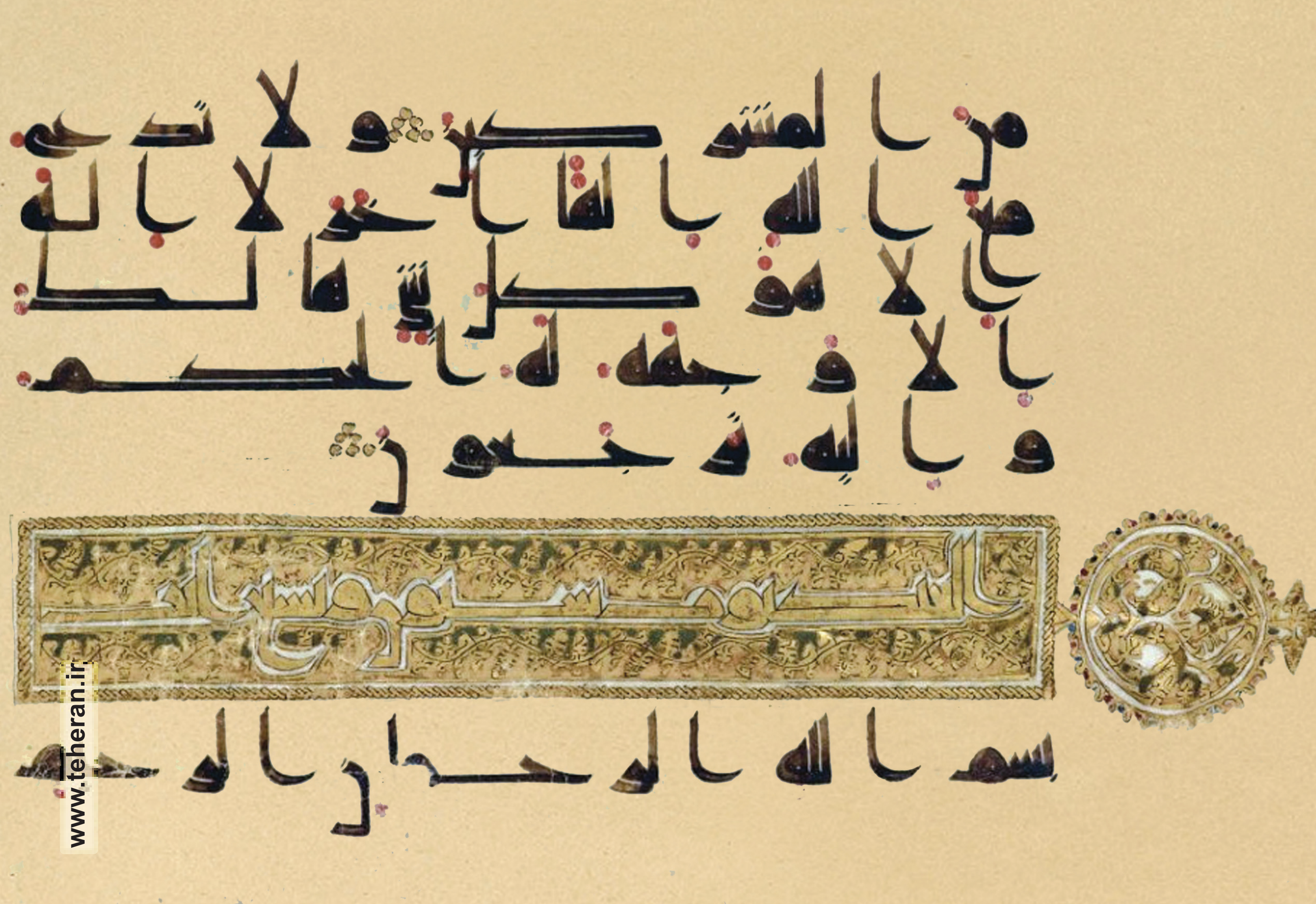
ISSN 2008-1936

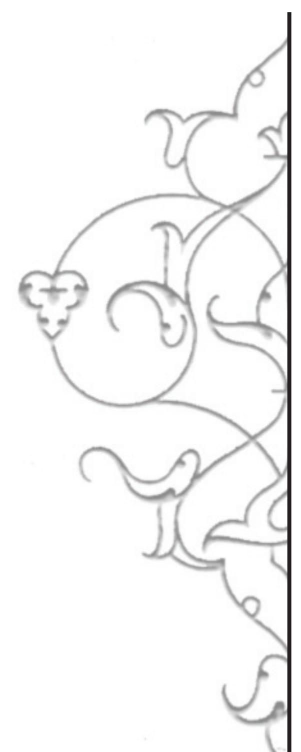
MENSUEL CULTUREL IRANIEN EN LANGUE FRANÇAISE

N° 82, Septembre 2012, 7e ANNEE
2000 TOMANS
5 €

"Nous avons rendu le Coran facile pour qu'il serve de rappel.
Est-il quelqu'un pour méditer ce rappel?" (54:17)

Le Coran: Révélation divine et rappel universel (II)





Recto de la couverture:
Fin du 87e verset de la sourate Al-Qasas (Le récit) et son 88e verset: "*Et n'invoque nulle autre divinité avec Dieu. Point de divinité à part Lui. Tout périt sauf Son visage. A Lui appartiennent le jugement, et vers Lui vous serez ramenés.*", calligraphie de style coufique, Iraq ?, Xe siècle

La Revue de Téhéran

affiliée au groupe
de presse Ettelaat

Direction
Mohammad-Javad Mohammadi

Rédaction en chef
Amélie Neuve-Eglise (Razavi-Far)

Secrétariat de rédaction
Arefeh Hedjazi

Rédaction
Djamileh Zia
Rouhollah Hosseini
Esfandiar Esfandi
Afsaneh Pourmazaheri
Jean-Pierre Brigaudiot
Babak Ershadi
Shekufeh Owlia
Hoda Sadough
Alice Bombardier
Mahnaz Rezaï
Majid Yousefi Behzadi

Graphisme et mise en page
Monireh Borhani

Correspondants en France
Mireille Ferreira
Élodie Bernard

Correction
Béatrice Tréhard

Site Internet
Mohammad-Amin Youssefi

Adresse:
Presses Ettelaat,
Av. Naft-e Jonoubi,
Bd. Mirdamad,Téhéran, Iran
Code Postal:1549953111
Tél: +98 21 29993615
Fax: +98 21 22223404
E-mail: **mail@teheran.ir**

Imprimé par Iran-Tchap





LA REVUE DE TEHERAN
Premier mensuel iranien
en langue française
N° 82 - Shahrivar 1391
Septembre 2012
Septième année
Prix 2000 Tomans
5 €





Sommaire

www.teheran.ir

* *Naghâshi-khatt, "Bismillah al-Rahmân al-Rahim"*
(Grâce au nom de Dieu, le Très-Miséricordieux, le Tout-Miséricordieux),
œuvre d'Esrâfil Shirtchi.



▲Grâce au Nom de Dieu, le Très-Miséricordieux, le Tout-Miséricordieux, *Rezâ Badr-os-Samâ', acrylique, 70x50, 2005*

Aperçu sur les traductions du Coran en latin et en français

Sepehr Yahyavi

Une petite histoire des traductions en latin du Coran au Moyen-âge

La première traduction médiévale du Coran en latin date de 1143. Cette version, qui remonte au milieu des Croisades, a été effectuée par Robert de Ketton (probablement le même Robert de Chester), érudit anglais qui avait étudié la langue arabe en Espagne et qui a traduit, également pour la première fois, les traités d'algèbre du grand mathématicien iranien Kharazmi, conjointement avec Gérard de Crémone. C'est également lui qui a traduit le premier traité d'alchimie en latin.

Cette première traduction assez tardive par rapport à l'apparition de l'islam est grandement faussée et comporte de nombreuses erreurs, car elle est avant tout le produit de l'époque des grandes guerres entre les deux religions, mais aussi parce qu'elle est la première traduction. Comme toute autre *première*, cette œuvre est marquée par des défauts et lacunes, aussi bien qu'entachée d'interprétations personnelles ou mal élaborées.

En fait, cette traduction faisait partie du Corpus de Tolède (en latin *Corpus Toledanum*), une collection de traductions de textes islamiques en latin réalisée par une commission composée de cinq traducteurs: Pierre de Tolède, Pierre de Poitier, Herman le Dalmate, Robert de Ketton et un certain musulman nommé

Mahomet. Cette collection fut réunie par Pierre le Vénérable, en 1142, et comprenait quatre autres livres.

La collection a continué à être utilisée jusqu'au XVIe siècle, avant d'être imprimée à Bâle par Théodore Bibliander et préfacée par Martin Luther. A noter ici que le rôle de l'Ecole de Tolède, l'une des plus anciennes écoles mondiales pour la traduction, fut considérable et fort efficace dans ce mouvement intellectuel. Il est cependant probable que l'Abbaye de Cluny ait financé ce projet, déclenchant alors un combat idéologique contre les communautés juives et musulmanes.

Il est vrai aussi que l'Ecole de traduction (ou de traducteurs) de Tolède fût l'un des premiers berceaux de la Renaissance européenne, cette école qui, au milieu du XIIIe siècle, c'est-à-dire presque deux siècles après la récupération du territoire de Tolède par les chrétiens, était le principal centre des recherches orientales. C'est la raison pour laquelle on parle souvent de la renaissance du XIIe siècle, terme qui concerne essentiellement l'Espagne musulmane et la Sicile.

La deuxième traduction médiévale du Coran en latin fut celle de Marc de Tolède, réalisée en 1209 et 1210 par cet autre savant de l'école de Tolède ayant également traduit des livres de médecine.

Ludovico (Louis) Marracci, prêtre, traducteur et orientalise italien (1612-1700) fut le troisième savant médiéval qui entreprit la traduction du Coran en latin. Cette traduction élaborée longtemps après les deux précédentes fut suivie par une réfutation, des commentaires, et des notes de références. Résultat d'une quarantaine d'années de travail, cette traduction présentait par conséquent une production plus acceptable que les deux autres, surtout sur le plan textuel et linguistique. Quant au traducteur, il s'agissait d'un prêtre érudit et polyglotte.

C'est la même personne qui participa à la traduction des Evangiles en arabe, de 1645 à 1650, cette version ayant été publiée en 1671 à Rome. Il occupait également la Chaire d'arabe à l'Université de la Sapienza à Rome depuis 1656. Cette traduction aussi, bien que beaucoup plus complète et précise que la première, portait les marques naturelles de son caractère polémique et révélait les propres objectifs du traducteur, surtout que la tâche avait été commandée par le Pape de l'époque.

Ludovico (Louis) Marracci, prêtre, traducteur et orientalise italien (1612-1700) fut le troisième savant médiéval qui entreprit la traduction du Coran en latin. Cette traduction élaborée longtemps après les deux précédentes fut suivie par une réfutation, des commentaires, et des notes de références.

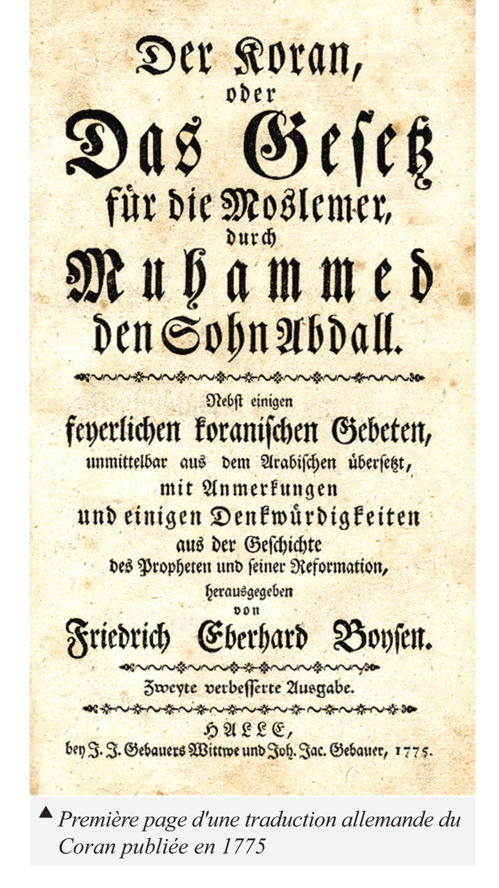
Ces trois traductions, surtout la première et la troisième, eurent une influence sur la connaissance européenne de la religion musulmane, non seulement par elles-mêmes, mais également et plus sensiblement, par le biais des traductions réalisées à partir d'elles en tant que texte-source du Coran. La première version en particulier (et la collection dont elle faisait partie) resta pour longtemps la seule source connue pour l'étude de l'Islam et des *paroles du Prophète*.

Les traductions en français du Coran: à la recherche d'une réconciliation entre l'énonciation et le style

Après avoir passé en revue les trois

versions latines médiévales du Coran qui ont directement et indirectement impressionné la vision des orientalistes et des chrétiens, nous voudrions poursuivre cette étude en évoquant de façon succincte l'histoire des traductions françaises du Coran en nous basant sur les résultats de l'étude d'un français islamologue et arabisant, Yahyâ 'Alavi (C. Bonaud), réunis dans son article sommaire et synthétique intitulé «*Y aura-t-il alors quelqu'un qui se rappelle?*».

L'histoire des traductions modernes du Coran, comme celle de toute autre œuvre littéraire et surtout tout autre livre saint consiste dans le parcours de nombreux chercheurs et auteurs pour concilier la parole et la manière de dire, le contenu et la forme, la signification et la structure, bref, le cœur et l'écorce.


Der Koran,
oder
Das Gesetz
für die Moslemer,
durch
Muhammed
den Sohn Abdall.
Nebst einigen
feyerlichen koranischen Gebeten,
unmittelbar aus dem Arabischen übersetzt,
mit Anmerkungen
und einigen Denkwürdigkeiten
aus der Geschichte
des Propheten und seiner Reformation,
herausgegeben
von
Friedrich Eberhard Boysen.
Zweyte verbesserte Ausgabe.
Halle,
bey J. J. Gebauers Wittwe und Joh. Jac. Gebauer, 1775.

▲ *Première page d'une traduction allemande du Coran publiée en 1775*

La première traduction complète du Coran en français fut celle d'André du Ryer, effectuée en 1647. Le traducteur connaissait également le persan et le turc. Il s'agit d'une version qui n'était point à la hauteur, mais constituait un progrès remarquable dans la traduction du Coran en langues occidentales, et a servi de base à de nombreuses autres traductions. Dans l'ensemble, cette traduction connut un vif succès.

Un siècle et demi après la publication de la version du Ryer, ce fut Claude Savary qui, en 1783, réalisa une nouvelle traduction non pas sans défaut, où, s'étant inspiré des idées de Voltaire, il prit souvent le parti de l'islam contre le christianisme. Cette œuvre fut accueillie chaleureusement et rééditée à plusieurs reprises.

La traduction du Coran dominant le XIXe siècle français est celle élaborée par Kasimirski (ou Kazimirski), aristocrate polonais francophone. De son nom complet, Albert Kasimirski de Biberstein était un orientaliste d'origine hongroise qui vécut de 1808 à 1887, année de sa mort à Varsovie. Arabisant et iranisant, il était drogman de la cour française et fut attaché de la Mission en Perse pendant quelque temps. Auteur d'un grand dictionnaire arabo-français en deux tomes (toujours valable et réédité), il fut le premier traducteur et l'introducteur du poète naturaliste iranien, Manouchehri Damghâni en France.

Sa traduction du *Koran*, rééditée une trentaine de fois, toujours réimprimée, d'une lecture aisée, possède une langue élégante, mais sacrifie cependant la fidélité exigée par une telle œuvre. D'après Régis Blanchère, «*elle constitue une honorable vulgarisation du texte coranique, destiné à un lecteur peu exigeant.*»

Il convient également d'aborder sommairement les traductions du texte coranique en français réalisées au vingtième siècle, siècle dont la première moitié fut témoin de trois versions successives: la première, celle d'Edouard Montet, l'ancien-recteur de l'Université de Genève, parut en deux volumes en 1929; la seconde représente la première tentative musulmane pour proposer une traduction *acceptable* en langue française de leur Livre saint. Réalisée conjointement par Laïmèche et Bendaoud, cette traduction fut publiée en 1931 en Algérie; la troisième, publiée en 1936 à Rabat, est la version conjointement réalisée par un Français et un musulman, Pesle et Tidjani.

Selon C. Bonaud ('Alavi), aucune de ces trois traductions n'est parvenue à dépasser, ni même à remplacer la version de Kasimirski. Cependant, la deuxième moitié de ce dernier siècle commence avec la publication en deux versions successives du Coran en français, les deux réalisées par Blanchère. Il s'agit selon Bonaud d'une véritable «*traduction de philologue*» qui a fait école et a laissé son empreinte sur toutes les traductions postérieures du Coran en langue française. Bien qu'il s'agisse, selon le même chercheur, d'une traduction littérale marquée par une sécheresse qui n'est pas un trait stylistique du Coran, cette double version fut un franc succès.

«*Ainsi, la traduction de Blachère est souvent un modèle de rigueur grammaticale et philologique qui tranche radicalement sur le flou artistique des précédentes*», estime Bonaud, avant d'évaluer positivement l'usage des crochets par le traducteur pour marquer ses ajouts. Enfin, cette traduction peut être considérée comme le contraire de celle de Kasimirski dans le sens où celle-ci est plutôt libre et poétique, tandis que la version de Blanchère est une œuvre de grammairien et de philologue.

Après la traduction minutieuse mais trop ponctuelle de Blachère, la traduction française la plus admirée est l'œuvre de Muhammad Hamidullah, qui parut en 1959. Fruit du travail d'un professeur musulman-indien vivant en France, cette version jouit d'une rigueur philologique et d'une fidélité exemplaire à la tradition islamique, et est comparable avec l'œuvre de Blachère. Cependant, évalue Bonaud, «*en raison de la médiocrité de sa connaissance du français, sa traduction, plus correcte au niveau du sens, sera encore plus littérale et illisible que celle de son prédécesseur*». Cela n'a pas empêché que l'ouvrage fût vastement lu et apprécié par les musulmans francophones.

> Ces trois traductions, surtout la première et la troisième, eurent une influence sur la connaissance européenne de la religion musulmane, non seulement par elles-mêmes, mais également et plus sensiblement, par le biais des traductions réalisées à partir d'elles en tant que texte-source du Coran.

Nous nous contenterons de citer le nom et la date de parution des autres traductions françaises du Coran durant la deuxième moitié du siècle dernier. La version du poète et écrivain marocain Ahmad Boudib, publiée en 1967, fut suivie, en 1972, par la traduction proposée par Si Hamza Boubakeur (ancien recteur de l'Institut musulman de la mosquée de Paris). Cette dernière, publiée en deux gros volumes, est accompagnée de nombreux commentaires et a été rééditée

dans une version juxtaposée, sans contenir les remarques et commentaires précédents.

La publication de la traduction prestigieuse de Pierre Godé, musulman d'origine française, a commencé en 1983; un travail qui va au moins contenir dix volumes et qui est accompagné de commentaires souvent tirés de l'exégèse de Tabarî. Il ne faut pas nier, selon Bonaud, qu'il s'agit d'une traduction détaillée exprimant une tentative valable et durable.

Après la traduction minutieuse mais trop ponctuelle de Blachère, la traduction française la plus admirée est l'œuvre de Muhammad Hamidullah, qui parut en 1959. Fruit du travail d'un professeur musulman-indien vivant en France, cette version jouit d'une rigueur philologique et d'une fidélité exemplaire à la tradition islamique, et est comparable avec l'œuvre de Blachère.

Trois autres traducteurs arabes ont entrepris, après Boubakeur, de présenter leurs versions: la traduction de Noureddin Ben-Mahmoud en 1976, qui s'apparente à celle de Kasimiriski, celle de Sadok Mazigh en 1980, et enfin celle de Salah ed-dine Kechrid, en 1981.

Pour arriver à nos jours, nous citerons le brillant travail de Jacques Berque, éminent arabisant qui publia sa version en 1990, réconciliant dans son œuvre la rigueur de Blanchère et les qualités littéraires et libres de Kasimirski, sans cependant se priver des apports de la tradition musulmane elle-même. Une telle ambition a poussé Berque à forger des néologismes incongrus, sans que le besoin se ressente vivement (nous nous référons toujours aux avis de Bonaud).

Afin de finir cet historique des traductions du Coran dans les siècles passés (notre article de référence est écrit en 2002), nous citerons finalement le nom d'André Chouraqui, dont la traduction, parue en 1990, fit beaucoup de bruit. Ancien maire de Jérusalem, Chouraqui a traduit l'Ancien et le Nouveau Testament avant d'entamer une traduction du Coran. Selon Bonaud, le défaut le plus grave de son œuvre est sa totale incompréhensibilité. Les équivalents bizarres et les mêmes termes arabes transcrits en français sont parmi les autres points faibles de cette version *orientale* du Coran en français.

En conclusion, nous insistons encore une fois sur le fait que toute démarche pour présenter une traduction du Coran, œuvre à la fois divine et poétique, doit consister avant tout en une prise en considération simultanée du langage et du sens du Coran. Les essais allant dans ce dernier sens continuent à présenter une version véritablement digne d'estime, dont les traductions partielles proposée par André Miquel et Bonaud (Yahya Alavi) lui-même. ■

Sources:

- 'Alavi, Yahya (C. Bonaud), «*Y aura-t-il alors quelqu'un qui se rappelle?*», version numérique datée du 07.01.2002.
- Maayerdji, Hassan, «*Nokhostin Tardjomehaye Latini e Ghor'an Karim, va Tassir e an bar Tarjomehaye Ghor'an be Zabanhaye Oroupaei*» (Premières traductions latines du Saint Coran et leur impact sur les traductions du Coran en langues modernes européennes), article en deux parties, traduit par la Fondation *Be'ssat*).
- Moussavi, Mohammad Esmâ'il, «*Faaliathaye Ghor'ani e Mostashreghan*» (Activités coraniques des orientalistes).

Aperçu sur l'anthropologie coranique:
la création de l'homme, le sens de sa vie et sa destinée selon le Livre sacré des musulmans

Amélie Neuve-Eglise

خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرضَ بالحَقِّ إنَّ فِي ذَلِكَ لأيَةً لِّلمُؤْمِنينَ

"*C'est pour une juste cause que Dieu a créé les Cieux et la Terre. Il y a là bien un signe pour les croyants.*" (29:44)

Au premier regard, la vision de l'homme présentée par le Coran peut sembler paradoxale: dans les nombreux versets qui le décrivent, il est qualifié tantôt de très injuste (*zalûm*), faible (*da'îf*), avare (*qatûr*) et ingrat (*kafûr*), tantôt de clairvoyant (*basîr*), savant (*'âlim*) et reconnaissant (*shakûr*) – un verset évoquant même son statut unique au sein de la création basé sur une "préférence divine": "**Nous avons honoré les fils d'Adam. […] Nous les avons nettement préférés à plusieurs de Nos créatures.**" (Al-Isrâ' (Le voyage nocturne); 17:70). Nous allons tenter de résoudre ce paradoxe en présentant les aspects principaux de la façon dont le Coran présente l'homme, créature dont l'"histoire" ne commence pas avec l'avènement de ce monde, mais trouve ses racines dans la prééternité, où se déroulent les événements fondateurs de l'anthropologie coranique.

Si le Livre sacré des musulmans met particulièrement en relief l'existence de la faculté d'intellection humaine en invitant sans cesse l'homme à la réflexion et à la méditation, il ne le limite pas au statut d'"animal raisonnable" ou de "roseau pensant" tel que l'ont décrit les philosophes. Le Coran utilise deux termes principaux pour désigner l'être humain: celui de *bashar*, qui fait référence à l'homme dans sa dimension charnelle et mortelle, et de *insân*, le plus communément utilisé[1], qui désigne l'homme dans son aspect à la fois corporel et spirituel. L'étymologie de ce second terme reste néanmoins l'objet de débat: certains linguistes affirment qu'il serait issu de la racine *a-n-s* et du terme *uns* exprimant l'idée d'affabilité et de familiarité, tandis que d'autres soutiennent qu'*insân* viendrait plutôt de *nisyân* signifiant l'oubli, et évoquant la propension de l'homme à oublier son essence profonde en projetant tous ses désirs et objectifs sur la vie de ce monde.

L'homme: corps et esprit en acte, lieu-tenant de Dieu en puissance

Plusieurs versets décrivent l'être humain comme une créature façonnée à partir d' "argile molle" (*tîn*), de "poussière" (*turâb*), ou encore de "boue desséchée" (*salsâl*) qui est à l'origine de sa dimension corporelle; de l'homme en tant que *bashar*. Après cette création matérielle, le Coran souligne que l'homme est ensuite transformé **"en une *toute autre création*.**" (Al-Mû'minûn (Les croyants); 23:12-14). Cette autre création fait référence à la dimension immatérielle de l'homme, son âme, qui fait de lui un *insân*. Cependant, le Coran ne présente pas l'âme de l'homme comme une réalité immatérielle quelconque, mais un "esprit divin" insufflé directement par Dieu en lui: "**Quand Je l'aurai bien formé et lui aurai insufflé de *Mon* Esprit**…" (Sâd; 38:72). Cette présence de

l'âme de Dieu en l'homme constitue le pivot de l'anthropologie coranique.[2] L'esprit (*rûh*) de Dieu n'est autre que l'ensemble de Ses perfections, manifestées sous la forme d'attributs et noms: "**C'est à Dieu qu'appartiennent les Noms les plus beaux (*al-asmâ' al-husnâ*)**" (Al-A'raf; 7:180); Noms qui sont cités tout au long du Coran: "**Le Souverain, le Pur, l'Apaisant, le Rassurant, le Prédominant**" (Al-Hashr (L'exode); 59:23) mais aussi le Miséricordieux, le Pardonneur, le Sage... La communication de l'Esprit divin en l'homme entraîne donc une *présence* de l'ensemble des Noms divins en lui à l'état de potentialité[3]: "**Il apprit à Adam tous les Noms**" (Al-Baqara (La vache); 2:31). L'homme est ainsi appelé à devenir le *lieu de manifestation* de l'ensemble des Noms divins au travers de ses pensées et de ses actes.



▲ *Les anges se prosternant devant Adam, miniature persane*

Cette réalité est exprimée par le concept coranique de *khalîfa*, qui décrit le rang éminent de l'homme dans la création: "**Lorsque Ton Seigneur confia aux Anges: "Je vais établir sur la terre un *khalîfa*".**" (Al-Baqara (La vache); 2:30). Le terme de *khalîfa* exprime l'idée de successeur ou de lieu-tenant. Or, succéder à quelqu'un ou se tenir en son lieu implique d'avoir les mêmes caractéristiques que la personne que l'on remplace. Il ne s'agit cependant pas ici d'une lieutenance issue de conventions (*i'tibârî*), mais une réalité ontologique et réelle (*takwînî*) issue de l'essence même de l'homme qui porte en lui les Noms. Cette lieu-tenance ou succession de l'homme ne doit pas non plus être envisagée comme un "remplacement" de Dieu durant une supposée "absence": de nombreux versets du Coran insistent sur le fait que Dieu est omniprésent dans toute Sa création, et plus proche de l'homme que sa propre veine jugulaire.[4] Le lieu-tenance doit donc se comprendre comme un reflet de l'infinie générosité divine ayant donné à un être l'ensemble de Ses perfections tout en lui laissant le libre choix, comme nous le verrons, de les réaliser en lui. En outre, le Coran souligne que cette lieu-tenance ne concerne pas seulement la personne d'Adam, mais l'ensemble de l'humanité, en en citant plusieurs exemples: "**David, Nous avons fait de toi un *khalifa* sur la terre**" (Sâd; 38:26); "**C'est Lui qui a fait de vous les lieu-tenants (*khalâ'if*)**

sur terre" (Al-An'âm (Les bestiaux); 6:165).[5] Selon les chiites, les Douze Imâms sont également des lieu-tenants et les plus haut lieux de manifestations des Noms divins servant à la fois de modèle et de guide pour tout croyant invité à atteindre lui-même un tel rang.[6]

En résumé, l'anthropologie divine se base sur trois thèmes fondamentaux étroitement liés: l'âme humaine comme souffle divin, la présence en elle des Noms de Dieu issus de ce souffle, et l'homme comme lieu-tenant de Dieu sur terre.

Après avoir insufflé en l'homme Son esprit, Dieu ordonne aux anges de se prosterner devant lui: "**Dès que Je l'aurais harmonieusement formé et lui aurait insufflé Mon souffle de vie, jetez-vous alors, prosternés devant lui**" (Al-Hijr; 15:29) - soulignant que l'homme-*khalîfa* de Dieu occupe un rang plus haut que celui des anges. Les anges s'étonnent d'un tel ordre en évoquant la propension de l'homme à l'injustice et à la violence.[7] Dieu présente alors Ses Noms aux anges en leur disant: "**Informez-Moi de ces Noms, si vous êtes véridiques!" Ils dirent: "Gloire à Toi! Nous n'avons de savoir que ce que Tu nous as appris. Certes c'est Toi l'Omniscient, le Sage." Il dit: "Ô Adam, informe-les de ces Noms." Puis quand celui-ci les eut informés de ces Noms, Dieu dit: "Ne vous ai-Je pas dit que Je connais les mystères des cieux et de la terre?**" (Al-Baqara (La vache); 2:31-33).

C'est donc en tant que lieu de manifestation de Ses Noms que Dieu présente l'homme comme étant un être "honoré" et "préféré": "**Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam. […] Nous les avons nettement préférés à plusieurs de Nos créatures.**" (Al-Isrâ' (Le voyage nocturne); 17:70). C'est cette même réalité spirituelle cachée qui induit le Diable à commettre une erreur de jugement en réduisant Adam à sa dimension physique, et à refuser de se prosterner devant lui: "**[Dieu dit: "Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner quand Je te l'ai commandé?" Il [le Diable] répondit: "Je suis meilleur que lui: Tu m'as créé de feu, alors que Tu l'as créé d'argile"**." (Al-A'raf; 7:12) En embellissant à l'homme les plaisirs de ce monde, le diable s'efforcera de réduire l'homme à sa condition d'être d'argile, à celle qu'il avait voulu, par jalousie et prétention, qu'Adam demeure confiné. Car si l'homme porte en lui les Noms divins, ils n'y sont présents qu'en état de latence. A la fois matière et esprit, l'homme se devra

> L'anthropologie divine se base sur trois thèmes fondamentaux étroitement liés: l'âme humaine comme souffle divin, la présence en elle des Noms de Dieu issus de ce souffle, et l'homme comme lieu-tenant de Dieu sur terre.

constamment de veiller à ce que la première dimension ne domine par la seconde en s'efforçant de mettre son corps au service de son âme. Selon la dimension de son être qu'il favorisera, l'homme pourra s'élever plus haut que les anges, ou tomber plus bas que les animaux: "**Ils ont des cœurs, mais ne comprennent pas. Ils ont des yeux, mais ne voient pas. Ils ont des oreilles, mais n'entendent pas. Ceux-là sont comme les bestiaux, même plus égarés encore**" (Al-A'raf; 7:179).

Un verset évoque dès lors la difficulté d'actualiser ces Noms, évoqués ici au travers de l'expression de "dépôt" confié par Dieu à l'homme: "**Nous avions**



▲ *Le prophète Mohammad et Adam, miniature turque*

proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes le dépôt (*al-amâna*). Ils ont refusé de le porter et en ont eu peur, alors que l'homme s'en est chargé; il est très injuste [envers les autres et lui-même] et très ignorant." (Al-Ahzâb (Les coalisés); 33:72). En tant que porteur du dépôt divin, l'homme fera preuve d'injustice si, au lieu de manifester les attributs de générosité, de miséricorde… il choisit, par amour pour les biens de ce monde, ceux de l'avarice, la rancœur, l'ambition terrestre… – tel le détenteur d'un trésor qui le dilapiderait pour acquérir des choses sans valeur:

"**Sachez que la vie d'ici-bas n'est que jeu et frivolité, apparat et futiles rivalités, ainsi que joutes sur la quantité de richesses et le nombre d'enfants. Elle est semblable à une pluie qui fait pousser une végétation qui, après avoir charmé un instant les cultivateurs, se fane, jaunit et tombe en débris.**" (Al-Hadid (Le fer); 57:20). L'attachement exclusif à ce monde constitue ainsi l'obstacle principal à l'avènement de l'homme-*khalîfa*.

Le Coran présente une anthropologie selon laquelle *tout être humain* a la capacité de devenir l'image de Dieu en réalisant en lui l'ensemble des perfections divines, la seule différence entre lui et Dieu étant qu'il reçoit tout et doit tout à son Créateur.[8] Un autre verset présente néanmoins l'*adoration de Dieu*, et non l'atteinte du statut de *khalîfa*, comme le but de la création humaine: "**Je n'ai créé […] les hommes que pour qu'ils M'adorent.**" (Al-Zhâriyât (Qui éparpillent); 51:56). En réalité, la contradiction n'est qu'apparente: adorer quelqu'un n'est-il pas autre chose que de vouloir se rapprocher de lui, ne vouloir faire qu'un avec lui, et donc de l'imiter en se rendant semblable à lui? L'adoration dont il est question n'est autre qu'un effort visant à réaliser en soi les Noms divins. Elle n'est donc pas un "service" dont Dieu aurait besoin, mais un moyen donné à l'homme de se rapprocher de Dieu: "**Ô hommes, vous êtes dans le besoin de Dieu, et Dieu est Celui qui se suffit à Lui-même et qui est digne de louange.**" (Fâtir (Le Créateur); 35:15). C'est également dans ce sens que nous pouvons comprendre ce hadîth de l'Imâm Sâdiq: "*L'adoration (*al'ubûdiyya*) est un joyau au fond duquel se trouve la seigneurie [de l'homme] (*al-rubûbiyya*)*".[9]

Cette vision contraste avec la conception de l'homme du christianisme, marquée par le péché originel et la nécessité d'un rédempteur. En islam, chaque homme

doit être son propre rédempteur par ses actes et ses efforts pour ressembler à son Créateur, ainsi que par un rappel constant de ce pour quoi il a été créé. Dans ce sens, selon le Coran, la défaillance la plus grave de l'homme n'est pas le péché, mais l'oubli du Dépôt divin et du Pacte primordial conclu avec son Créateur: "**Nous avons conclu un pacte avec Adam; mais il l'oublia; et Nous n'avons pas trouvé chez lui de résolution ferme.**" (Tâ-Hâ; 20:115). Les Noms divins constituant la vérité de son être, l'oubli de Dieu est de fait indissociable de l'oubli de son propre être: "**Ne soyez pas comme ceux qui ont oublié Dieu; [Dieu] leur a fait alors oublier leur propres personnes**" (Al-Hashr (Le rassemblement); 59:19). C'est avant tout cet oubli, et non les péchés en eux-mêmes qui n'en sont que la conséquence, qui est à l'origine de l'ensemble des aspects négatifs de l'homme cités par le Coran. C'est également dans ce sens que le Coran se présente comme un "rappel" de ce pour quoi l'homme a été créé: "**Ceci n'est qu'un Rappel adressé aux mondes**." (Al-Qalam (Le calame); 68:52).

Le but de la vie terrestre

La vie humaine est donc le lieu "où l'on doit faire ses preuves", en mettant chaque joie et chaque épreuve au service de cette haute destinée. Après s'être vu conférer un rang éminent, l'homme a ainsi été ramené au monde de la matière afin de choisir en toute liberté ce qu'il souhaite devenir: "**Nous avons certes créé l'homme dans la forme la plus parfaite. Ensuite, Nous l'avons ramené au niveau le plus bas, sauf ceux qui croient et accomplissent les bonnes œuvres: ceux-là auront une récompense jamais interrompue**" (Al-Tin (Le figuier); 95:4-6). Le monde de la matière, marqué, de par son caractère évanescent et matériel, à la fois par la présence et l'absence, la paix et la douleur, la coopération et le conflit d'intérêt, constitue un terrain idéal pour une telle épreuve: c'est dans le manque et la difficulté que la patience, la générosité, le pardon… prennent tout leur sens. Cela n'implique nullement que l'accomplissement de l'homme doit nécessairement se réaliser dans la douleur: les richesses, les enfants, les joies… sont aussi des épreuves car pouvant susciter de l'arrogance, un sentiment d'autosuffisance, un attachement à ce monde conduisant ultimement à l'oubli du fait qu'il n'est qu'un lieu de passage:

En islam, chaque homme doit être son propre rédempteur par ses actes et ses efforts pour ressembler à son Créateur, ainsi que par un rappel constant de ce pour quoi il a été créé. Dans ce sens, selon le Coran, la défaillance la plus grave de l'homme n'est pas le péché, mais l'oubli du Dépôt divin et du Pacte primordial conclu avec son Créateur.

"**Nous avons placé ce qu'il y a sur la terre pour l'embellir, afin d'éprouver [les hommes et afin de savoir] qui d'entre eux sont les meilleurs dans leurs actions.**" (Al-Kahf (La caverne); 18:7), la "bonne action" – qui doit être basée sur la foi - n'étant pas en soi un concept absolu, mais toute chose permettant d'actualiser une perfection en l'homme et de le rapprocher de son Créateur: "**Ô homme! Toi qui t'efforces vers ton Seigneur sans relâche, tu Le rencontreras alors.**" (Al-Inshiqâq (La déchirure); 84:6).

Le Coran distingue également trois niveaux ou "états de l'âme" de l'homme:

celui de l'âme qui ordonne le mal (*al-nafs al-ammâra*)[10], qu'il doit dépasser pour atteindre celui de l'âme qui juge ses propres actes et se repent (*al-nafs al-lawwâma*)[11], et enfin accéder à l'âme pacifiée et apaisée (*al-nafs al-mutma'inna*), prête à la rencontre avec le divin: "**Ô toi, âme apaisée, retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée**" (Al-Fajr (L'aube); 89:27-28).



▲ *Les anges se prosternant devant Adam*

La vie terrestre sera marquée par un "retour vers Dieu" où l'ensemble des actes seront jugés: "**Vous serez ramenés vers Votre Seigneur**" (Al-Sajda (La prosternation); 32:11); "**Dieu a créé les cieux et la terre en toute vérité et afin que chaque âme soit rétribuée selon ce qu'elle a acquis**" (Al-Jâthiya (L'agenouillée); 45:22). Le Coran constitue donc une longue adresse à l'homme sur le fait que sa vie a un but bien déterminé, qui prendra tout son sens lors de sa rencontre avec son Seigneur: "**Pensiez-vous que Nous vous avions créés sans but, et que vous ne seriez pas ramenés vers Nous?**" (Al-Mû'minûn (Les croyants); 23:115).

L'homme et sa création: les moyens pour parvenir à son but

Le Coran souligne plus généralement que *chaque* chose a été créée dans un but particulier; rien n'est vain dans la création: "**Nous n'avons créé les cieux et la terre, et ce qui est entre eux, que pour une juste raison**" (Al-Hijr; 15:85).[12] La sagesse et la miséricorde divine exigent que chaque créature soit dotée de moyens permettant d'atteindre le but pour lequel elle a été créée: par exemple, la pousse de blé est dotée d'un ensemble de facultés lui permettant d'absorber du sol et de l'air les éléments nécessaires à sa croissance et de donner des épis. Dieu est à la fois le Créateur de toute chose et Celui qui donne les moyens de réaliser ce pour quoi elle a été créée: "**Notre Seigneur est celui qui a donné à chaque chose sa forme et qui l'a ensuite dirigée [vers son bonheur et sa fin qui lui est propre]**" (Tâ-Hâ; 20:50). L'homme ne fait pas exception à cette règle, en ce que Dieu a mis à sa disposition tous les moyens lui permettant de réaliser sa vocation à devenir le lieu-tenant de Dieu

sur terre: Il est Celui qui "**forme harmonieusement les hommes […] et qui les dirige**" (Al-A'lâ (Le Très-Haut); 87:2-3). Ces moyens de guidance sont à la fois *en* l'homme, c'est-à-dire dans la constitution même de son être (*takwînî*), et à l'extérieur de l'homme, au travers de la prophétie, des signes divins… (*tashrî'î*).

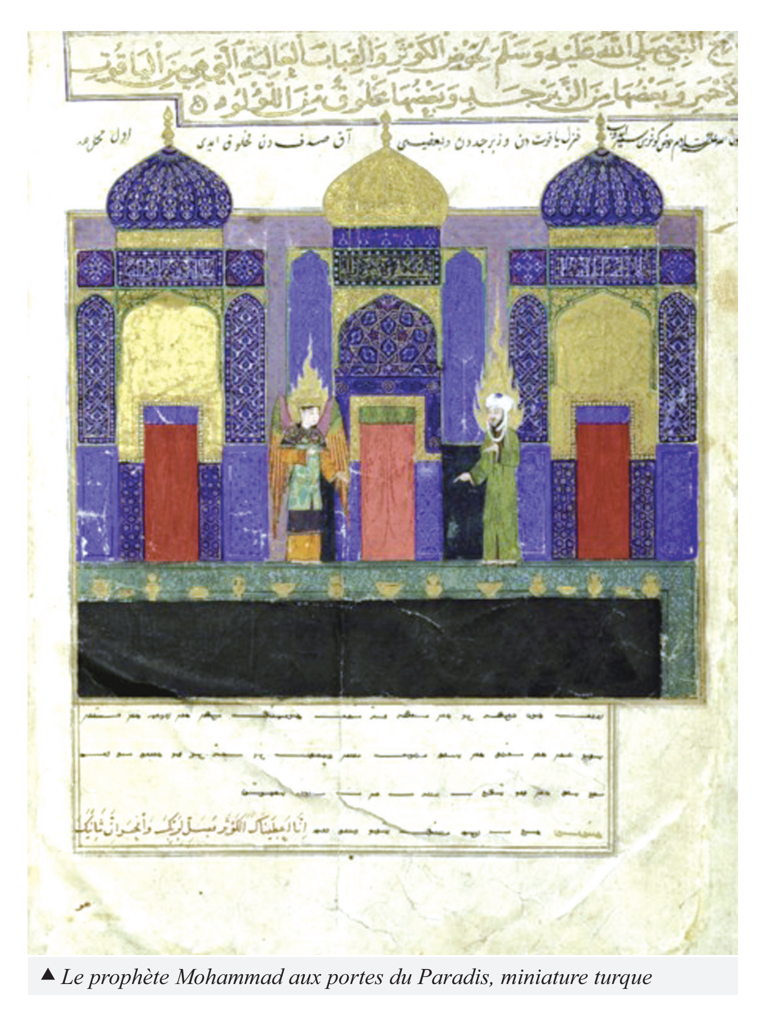
Concernant le premier type de moyens, l'un des thèmes fondamentaux de l'anthropologie coranique est que le dessein de l'homme et la foi sont imprimés dans sa nature originelle. Cette réalité est exprimée de différentes façons dans le Coran: tout d'abord par la thématique de l'âme humaine comme esprit divin, mais aussi au travers d'un événement fondateur dans la prééternité, au cours duquel Dieu fit témoigner l'homme de son statut de Seigneur: "**Quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam et les fit témoigner sur eux-mêmes (*'alâ anfusihim*): "Ne suis-Je pas votre Seigneur?" Ils répondirent: "Mais si, nous en témoignons..." - afin que vous ne disiez point, au Jour de la Résurrection: "Vraiment, nous n'y avons pas fait attention".**" (Al-A'raf; 7:172). Ce verset contient un point fondamental: Dieu ne fait pas témoigner les hommes au sujet du fait qu'Il est leur Seigneur en leur demandant de regarder Dieu comme un *objet extérieur*, mais c'est la *considération de leur propre personne* qui leur permet de reconnaître cette réalité. Ce verset vient une nouvelle fois souligner que la présence divine est enracinée dans la nature de l'homme, pour qui il suffit de contempler sa vérité profonde pour arriver à son Créateur: "**Nous leur montrerons Nos signes dans l'univers et *en eux-mêmes* (*fi anfusihim*), jusqu'à ce qu'il leur devienne évident qu'Il [Dieu] est la Vérité**" (Fussilat (Les versets détaillés); 41:53).[13] Si la présence de Dieu et la reconnaissance de son statut de Créateur sont imprimées dans la nature de l'homme, la religion, qui n'est autre que la voie permettant de se rapprocher de Lui en actualisant ses Noms, est dès lors un besoin naturel et existentiel profond gravé dans la nature de chaque être humain qui a répondu, dès la prééternité: "**Mais si, nous en témoignons...**"[14] Dieu a ainsi créé en l'homme un penchant naturel pour la transcendance et la foi: "**Dieu vous a fait aimer la foi et l'a embellie dans vos cœurs et vous a fait détester la mécréance, la perversité et la désobéissance**" (Al-Hujurât (Les appartements); 49:7). Si, parfois distrait par les biens et plaisirs de ce monde, il en vient à oublier qui il est et donc à nier l'existence de Dieu, des circonstances exceptionnelles l'amènent naturellement

> Dieu a mis à la disposition de l'homme tous les moyens lui permettant de réaliser sa vocation à devenir le lieu-tenant de Dieu sur terre. Ces moyens de guidance sont à la fois *en* l'homme, c'est-à-dire dans la constitution même de son être (*takwînî*), et à l'extérieur de l'homme, au travers de la prophétie, des signes divins... (*tashrî'î*).

à se tourner vers ce Principe transcendant dont il porte l'Esprit: "**N'as-tu pas vu que c'est par la grâce de Dieu que le vaisseau vogue dans la mer? […] Quand une vague les recouvre comme des ombres, ils invoquent Dieu, vouant leur Culte exclusivement à Lui; et lorsqu'Il les sauve, en les ramenant vers la terre ferme, certains d'entre eux deviennent réticents**" (Luqmân; 31:31-32).[15]

La présence divine est enracinée dans la nature de l'homme, pour qui il suffit de contempler sa vérité profonde pour arriver à son Créateur: "Nous leur montrerons Nos signes dans l'univers et *en eux-mêmes (fi anfusihim)*, jusqu'à ce qu'il leur devienne évident qu'Il [Dieu] est la Vérité" (Fussilat (Les versets détaillés); 41:53).

Outre cette nature animée par un besoin inné de transcendance, Dieu a également conféré à l'homme les moyens intellectuels permettant de cheminer vers Lui, en octroyant à son âme la faculté de distinguer le bien du mal: "**Par une âme! Comme Il l'a bien modelée en lui inspirant son libertinage et sa piété! Heureux celui qui la purifie! Mais celui qui la corrompt est perdu!**" (Al-Shams (Le soleil); 91:7-10). Les sens et l'intellect, parfois désignés par "le cœur", font également partie de cette guidance inhérente à la constitution humaine: "**Il vous a assigné l'ouïe, les yeux et le cœur. Que vous êtes peu reconnaissants!**" (Al-Sajda (La prosternation); 32:9). L'ensemble des facultés de l'homme, mais aussi tout ce qui existe sur terre sont autant de moyens lui permettant de réaliser son dessein: "**C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre.**" (Al-Baqara (La vache); 2:29). En d'autres termes, le Coran présente le but de la création de l'ensemble des êtres et leur assujettissement à l'homme comme servant ultimement à la réalisation du *khalifa*, chacun fournissant un terrain propice à son développement physique et spirituel: "**Ne voyez-vous pas que Dieu vous a assujetti[16] ce qui est dans les cieux et sur la terre? Et Il vous a comblés de Ses bienfaits apparents et cachés.**" (Luqmân; 31:20).



▲ *Le prophète Mohammad aux portes du Paradis, miniature turque*

Outre cette guidance naturelle (*hidâya takwîniyya*), les enseignements des prophètes et la religion constituent une "guidance législatrice" (*hidâya tashrî'îyya*) en proposant un ensemble de règles qui lui permettront d'atteindre son but – ces règles n'étant pas imposées artificiellement de l'extérieur mais reposant sur sa "nature": "**Acquitte-toi des obligations de la Religion en vrai croyant et selon la nature que Dieu a donné aux hommes en les créant.**" (Al-Rûm (Les Romains); 30:30).[17] La religion consiste donc à se soumettre (*islâm*) aux programmes et règles définis par Dieu

pour l'homme, ne permettant autre chose que d'actualiser en soi cette dimension spirituelle qui constitue l'essence profonde de chaque être[18]; son "humanité" (*insâniyya*) pourrait-on dire. Elle vient concrètement rappeler à l'homme le pacte divin enraciné dans sa nature; rappel du trésor caché des Noms que porte son âme.

La religion explicite donc les modalités d'un programme de vie permettant à l'homme d'atteindre le rang de *khalîfa*: "**Cherchez à vous surpasser les uns les autres dans les bonnes actions**" (Al-Baqara (La vache); 2:148), car ces bonnes actions, si elles sont fondées sur la foi, permettent de manifester la bonté, la générosité, la miséricorde… qui sont autant de Noms divins.[19] Néanmoins, si Dieu a donné à l'homme l'ensemble des instruments et moyens possibles pour atteindre son but, il est laissé libre de s'engager ou pas dans cette voie: "**Nous l'avons guidé dans le chemin, qu'il soit reconnaissant ou ingrat**" (Al-Insân (L'homme); 76:3). Sans cette liberté, le sens même de la perfection et de la réalisation du rang de *khalîfa*, qui consiste en un choix conscient entre le bien et le mal, perdrait tout contenu.

En faisant prendre conscience à l'homme de son statut de successeur de Dieu, la révélation coranique vise aussi à conférer un *regard spirituel* sur *toutes* les choses de la création, et à les voir comme à la fois autant de manifestations de la miséricorde divine, de *rappels*, et de moyens de se rapprocher de Lui: "**N'ont-ils donc pas observé le ciel au-dessus d'eux, comment Nous l'avons bâti et embelli; et comment il est sans fissures? Et la terre, Nous l'avons étendue et Nous y avons enfoncé fermement des montagnes et y avons fait pousser toutes sortes de magnifiques couples de [végétaux], à titre d'appel à la clairvoyance et un rappel pour tout serviteur repentant.**" (Qâf; 50:6-8).

Cheminement et amour divin

Ce cheminement vers Dieu n'est pas un processus durant lequel l'homme serait seul pour rencontrer "d'un seul coup" son Créateur à la fin de sa vie: il se caractérise au contraire par une proximité de plus en plus intense avec Dieu en ce monde, et la construction d'un lien d'amour réciproque: "**A ceux qui croient et font de bonnes œuvres, le Tout Miséricordieux accordera son amour**" (Maryam (Marie); 19:96); "**Si vous aimez vraiment Dieu, suivez-moi, Dieu vous aimera alors et vous pardonnera vos péchés**" (Al-e 'Imrân (La famille de 'Imrân); 3:31); "**Les croyants sont les plus ardents en l'amour de Dieu**" (Al-Baqara (La vache); 2:165).

En faisant prendre conscience à l'homme de son statut de successeur de Dieu, la révélation coranique vise aussi à conférer un *regard spirituel* sur *toutes* les choses de la création, et à les voir comme à la fois autant de manifestations de la miséricorde divine, de *rappels*, et de moyens de se rapprocher de Lui.

En effet, Dieu n'est pas seulement Créateur, Juste, Sage… mais est également Amour: "**Mon Seigneur est vraiment Miséricordieux et plein d'amour (*wadûd*)**" (Hûd; 11:90). L'amour fait donc également partie des Noms divins présents dans la nature de l'homme et constitue l'un des moyens à la fois le plus beau et le plus fort de son cheminement spirituel. Plus l'homme se rapproche de Dieu, plus Ses noms, dont fait partie l'Amour, s'actualisent en Lui,

et donc en retour, plus Dieu l'aime et se manifeste en lui comme Amour: "**Dieu aime, certes, les bienfaisants**" (Al-Mâ'ida (La table servie); 5:13); "**Dieu aime les pieux**" (Al-Tawba (Le repentir); 9:4); "**Dieu aime ceux qui se purifient**" (9:108) - la bienfaisance, la piété et le fait de se purifier n'étant autre que l'actualisation de la Bonté, de la Connaissance et de la Pureté divines en l'homme.

D'une simple créature d'argile, l'homme est appelé à embrasser l'ensemble des perfections de l'univers en devenant l'image de Dieu. En présentant l'homme comme le lieu de dépôt de l'ensemble des Noms divins, l'anthropologie coranique constitue un rappel et une invitation à la connaissance de soi qui, si elle est authentique, conduit à celle de Dieu: "*Qui se connaît soi-même connaît son Seigneur*".[20] Le sommet de cette connaissance conduit à l'avènement de l'homme parfait ayant spiritualisé l'ensemble de son être par sa foi et ses actes de dévotion jusqu'à devenir l'objet de l'amour divin, et au sujet duquel ce *hadîh qodsî* a été révélé: "*Lorsque Je l'aime, Je deviens l'oreille avec laquelle il entend, l'œil par lequel il voit, la langue avec laquelle il parle, la main avec laquelle il donne…*"[21]■

L'amour fait également partie des Noms divins présents dans la nature de l'homme et constitue l'un des moyens à la fois le plus beau et le plus fort de son cheminement spirituel.

---

1. Le terme de *bashar* apparaît à 36 reprises dans le Coran, tandis que *insân* est utilisé 65 fois.
2. Ces deux dimensions de l'homme appartiennent à deux mondes différents. Le Coran reconnaît en effet l'existence du monde de la création matérielle (*al-khalq*), dans lequel la dimension matérielle de l'homme prend forme par étape, et du monde immatériel de "l'ordre divin" (*'âlam al-amr*): "**La création (*al-khalq*) et l'ordre (*al-amr*) n'appartiennent qu'à Lui.**" (Al-A'raf; 7:54). D'autres versets font état de ce monde marqué par la création instantanée d'êtres directement par Dieu, sans intermédiaire: "**Quand Il veut une chose, Son ordre (*amrihi*) consiste à dire: "Sois", et c'est.**" (Yâsin; 36:82); "**Notre ordre est une seule [parole]; [il est prompt] comme un clin d'œil.**" (Al-Qamar (La lune); 54:50). L'âme de l'homme relève donc de ce second monde de l'ordre divin, et est directement issue de Dieu: "**l'âme (*al-rûh*) relève de l'ordre (*amr*) de mon Seigneur**" (Al-Isrâ' (Le voyage nocturne); 17:85). De manière générale, le Coran insiste sur le fait que chaque créature a en elle un aspect divin et trouve ultimement sa source en Dieu: "**Il n'est rien dont Nous n'ayons les réserves et Nous ne le faisons descendre que dans une mesure déterminée.**" (Al-Hijr; 15:21).
3. Selon certains commentateurs, l'enseignement des Noms serait un simple enseignement théorique, consistant à apprendre à l'homme les noms des différentes choses: l'arbre, le ciel, etc. Cette interprétation ne tient pas pour plusieurs raisons dont la principale est la suivante: comment un simple savoir théorique et le fait de savoir des mots et concepts pourrait être à la source de l'ordre donné par Dieu aux anges de se prosterner? En outre et comme nous le verrons, Dieu demande ensuite aux anges de l'informer de ces noms *après les leur avoir présentés*: leur impuissance face à une telle requête ne reflète donc pas une absence de connaissance ou le fait que ces noms leur seraient cachés – Dieu les expose devant eux -, mais le fait qu'ils ne sont pas réalisés en eux-mêmes. Ils ne peuvent donc saisir leur nature profonde.
4. "**Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire.**" (Qâf; 50: 16). Dieu est également décrit comme étant plus proche de l'homme que son propre cœur: "**Sachez que Dieu s'interpose entre l'homme et son cœur**" (Al-Anfâl (Le butin); 8:24).
5. Voir aussi la sourate Yunûs (Jonas); 10:14 et 10:73.
6. A ce sujet, voir les articles "Qu'est-ce que le chiisme?" et "Pourquoi a-t-on besoin d'un Imâm? La philosophie de l'Imâmat selon les croyances chiites" dans *La Revue de Téhéran*, No. 72, novembre 2011, pp. 4-17 et 40-59.
7. Ainsi, après l'annonce divine de l'élection de l'homme au rang de *khalîfa*, les anges s'exclament: "**Vas-Tu y désigner un [être] qui y mettra le désordre et répandra le sang, quand nous sommes là à Te sanctifier et à Te glorifier?**" (Al-Baqara (La vache); 2:30). Ce questionnement comporte plusieurs aspects: tout d'abord, il sous-entend une comparaison entre le rang des anges exempts de tout péché et celui de l'homme, qui est capable de corruption et de répandre le sang; comparaison qui suscite une interrogation sur la raison de cette supériorité humaine. Il implique également un questionnement

sur comment Dieu, qui est exempt de tout péché et corruption, peut qualifier de "représentant" une créature qui ne l'est pas. Le fait même que Dieu leur dise: "**En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas**" (2:30) et qu'en écho les anges répondent: "**Certes c'est Toi l'Omniscient, le Sage.**" (2:32)" montre bien l'existence d'une imperfection du savoir des anges, et qu'ils ne sont donc pas la manifestation totale de l'omniscience divine.

8. Il faut néanmoins préciser qu'il y a plusieurs voies et façons de devenir un lieu-tenant de Dieu, la réalité même de la *khilâfa* ou lieu-tenance comportant différents degrés; toute personne pouvant en atteindre un certain degré selon la façon et l'intensité avec laquelle elle aura actualisé les Noms divins en elle-même.

9. Voir le recueil de *hadîths* intitulé *Misbâh al-Shari'a*.

10. A ce sujet, voir le verset: "**Je ne cherche pas à m'innocenter moi-même, car c'est le propre de la nature humaine à pousser au mal (*al-nafs al-ammâra bil-sû'*), à moins qu'on ne soit touché par la grâce de Dieu, car Il est Clément et Miséricordieux**" (Yusûf (Joseph); 12:53).

11. Cet état est évoqué dans ce verset: "**Je jure par l'âme qui ne cesse de se blâmer**" (Al-Qiyâma (La Résurrection); 75:2).

12. De très nombreux autres versets du Coran soulignent cette vérité fondamentale. A l'inverse, réfuter le sens de la création et la penser comme vaine et dénuée de sens est un signe d'absence de foi: "**Nous n'avons pas créé le ciel et la terre et ce qui existe entre eux en vain. C'est ce que pensent ceux qui ont mécru.**" (Sâd; 38:27).

13. La même idée est exprimée dans d'autres versets, où l'homme est invité à faire un retour sur lui-même pour saisir les vérités profondes et le but de sa propre création: "**N'ont-ils pas médité en eux-mêmes? Dieu n'a créé les cieux et la terre et ce qui est entre eux, qu'à juste raison et pour un terme fixé.**" (Al-Rûm (Les Romains); 30:8).

14. D'autres versets invoquent l'évidence de l'existence divine, comme "**Leurs messagers dirent: "Y a-t-il un doute au sujet de Dieu, Créateur des cieux et de la terre?**" (Ibrâhim (Abraham); 14:10).

15. Le même exemple est évoqué en des termes proches dans la sourate Al-Isrâ' (Le voyage nocturne): "**Votre Seigneur est Celui qui fait voguer le vaisseau pour vous en mer, afin que vous alliez à la recherche de quelque grâce de Sa part; […] Et quand le mal vous touche en mer, ceux que vous invoquiez en dehors de Lui se perdent. Puis, quand Il vous sauve et vous ramène à terre, vous vous détournez. L'homme reste très ingrat.**" (Al-Isrâ' (Le voyage nocturne); 17:66-67).

16. L'idée d'assujettissement est exprimée en arabe par la racine *s-kh-r* à la deuxième forme, donnant le nom *taskhîr*. Ce terme signifie que les êtres qui en sont l'objet n'ont pas de volonté propre, et sont au service de la personne qui les assujettit.

17. La suite du verset précise qu' "**il n'y a pas de changement dans la création de Dieu**" (Al-Rûm (Les Romains); 30:30), et donc que puisque la nature humaine reste la même, par extension, les lois qui s'appliquent à elle ne changent également pas: "**voilà la Religion immuable**" (30:30).

18. Les règles de la religion ne visent pas à étouffer la dimension corporelle de l'homme, mais davantage à permettre l'épanouissement de l'ensemble des facultés de l'être humain en vue d'un équilibre, dans le sens où aucune faculté n'empêche le développement de l'autre – et plus particulièrement, qu'une recherche effrénée des plaisirs physiques et matériels ne constitue pas un obstacle au développement du spirituel.

19. Le critère de l'éminence humaine est ainsi basé sur la piété, qui permet d'atteindre la position éminente pour laquelle elle a été créée: "**Le plus noble d'entre vous, auprès de Dieu, est le plus pieux d'entre vous**" (Al-Hujurât (Les appartements); 49:13).

20. *Hadîth* de l'Imâm 'Ali, *Ghurar al-Hikam*, no. 7946.

21. Un *hadîth qodsî* est une parole révélée par Dieu au prophète Mohammad mais qui ne fait pas partie de la révélation coranique. Le *hadîth* cité ici est connu sous le nom de "*Hadîth* de la proximité par les actes surérogatoires" (*hadîth qurb al-nawâfil*) et exprime le haut rang qui peut être atteint par le croyant, ainsi que sa proximité avec Dieu. Il souligne également l'importance des actes et prières surérogatoires dans l'atteinte du rang de lieu-tenant: "Le Prophète de Dieu a dit: Dieu a dit: "*Tout serviteur qui veut se rapprocher de Moi ne se fait pas plus aimer de Moi en accomplissant les actes de dévotion obligatoires. Mais de façon certaine, le serviteur suscite Mon amour en accomplissant des actes de dévotion surérogatoires, jusqu'à ce que Je l'aime. Et lorsque Je l'aime, Je deviens l'oreille avec laquelle il entend, l'œil par lequel il voit, la langue avec laquelle il parle, la main avec laquelle il donne et les jambes avec lesquelles il marche. Lorsqu'il Me prie, Je lui réponds, et lorsqu'il Me demande une chose, Je la lui donne. Je n'ai jamais hésité à faire une action que Je voulais faire autant que lorsque Je fais mourir un croyant que J'aime. Il considérait la mort comme déplaisante, dès lors, le fait de lui causer un tourment et une gêne M'est déplaisant.*"

Entretien avec Bahâ-od-Din Khorramshâhi, professeur de lettres et traducteur du Coran

Arwin Rajabi

Ecrivain, traducteur, journaliste, encyclopédiste, poète et professeur d'université, Bahâ-od-Din Khorramshâhi est une figure connue en Iran en tant que grand connaisseur de Hâfez et de sa poésie. Né en 1945 à Qazvin, il commença des études de médecine qu'il abandonna trois ans plus tard pour s'engager dans l'étude de la littérature persane sous la direction de professeurs tels que Zabihollâh Safâ, Mehdi Mohaghegh, Seyyed Ja'far Shahidi, Parviz Nâtel Khânlari, 'Abd-ol-Hamid Badi-oz-Zamâni Kordestâni, etc. En 1974, il obtient un diplôme en bibliothéconomie à l'université de Téhéran. Il est cependant reconnu en tant que spécialiste du Coran de par ses multiples ouvrages et articles, ainsi que sa célèbre traduction en persan du Coran.

L'entretien porte plus spécifiquement sur la traduction du Coran qu'a faite M. Khorramshâhi en 1995 et son opinion personnelle sur le Coran.

Arwin Rajabi: Quel est la place du Coran dans votre esprit, et plus concrètement, dans votre vie?

Bahâ-od-Din Khorramshâhi: Le Coran détient une position unique entre les livres sacrés et est considéré comme une révélation complète de la Parole divine. Concernant la place du Coran dans mon esprit et ma vie, je ne pense pas être à la hauteur pour répondre à une telle question. Mais en tant que musulman amoureux du Coran, traducteur du Saint Coran, auteur du glossaire complet des versets coraniques en persan ainsi que de plus de douze ouvrages coraniques et de plus de quatre cents articles coraniques, j'avoue que l'effet d'un ouvrage spirituel d'une telle envergure n'est comparable à rien d'autre. Pas même avec le *Divân* de Hâfez dont j'ose dire être un grand connaisseur depuis longtemps, avec plus de douze livres et cent articles autour de sa poésie. Hâfez occupe pour moi la deuxième place après le Coran, mais avec une très grande distance. Le Coran est un livre d'une grande force vitale. Néanmoins, je ne suis pas un *hâfiz* du Coran [quelqu'un qui sait le Coran par cœur, ndt], mais je le lis en permanence et j'ai écrit des commentaires et des critiques sur des traductions du Coran en persan et en anglais, publiés dans un livre intitulé *Etudes sur les traductions modernes du Saint Coran en persan* et qui contient des critiques et des commentaires coraniques autour de trente neuf traductions ayant été faites depuis cent ans, de la traduction de Bassir-ol-Molk Sheybâni à l'époque de Nâssereddin Shâh jusqu'à la plus récente traduction de Gholâm-'Ali Haddâd 'Adel. Comme je viens de le dire, je ne suis pas un *hâfiz* du Coran mais puisque depuis plus de cinquante ans je lis tous les jours le Coran, mon esprit, ma conscience et ma vie éprouvent une familiarité incroyable avec ce Livre de par son esthétique artistique-littéraire et surtout son enseignement moral.

De plus, j'ai coopéré pendant un an avec monsieur Kâmrân Fâni, mon maître et collaborateur, pour la rédaction d'un dictionnaire thématique du Coran. Nous avons comparé plusieurs sources coraniques englobant commentaires et dictionnaires phrase par phrase, au regard des versets du Livre, et nous les

avons classé alphabétiquement. Nous l'avons édité sous la direction d'experts arabes, et plus tard un Libanais l'a réécrit en inscrivant tous les versets coraniques, contrairement à nous qui avions simplement cité les versets. Nous avions choisi de citer uniquement la référence du verset parce que le Coran est universellement disponible et que nous ne voulions surtout pas faire de fautes d'orthographe, mais ils l'ont finalement publié de cette façon.

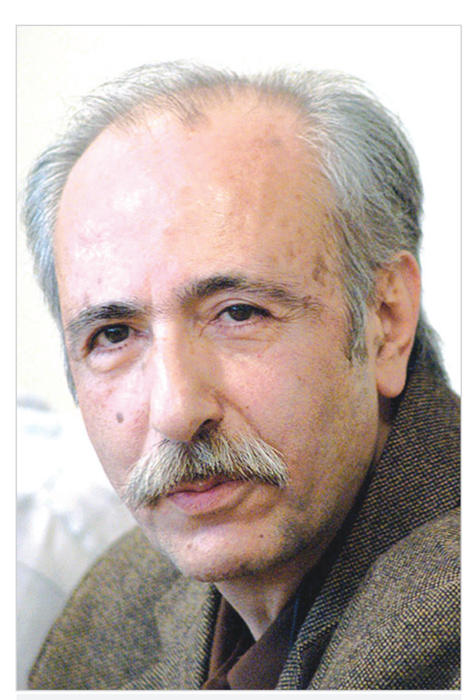
Dans un article, j'ai précisé et insisté que pour devenir un connaisseur de Hâfez, il faut d'abord être un connaisseur du Coran, puisque notre littérature classique est intimement liée aux concepts coraniques. Mon professeur Gholâm-Hossein Ebrâhimi Dinâni, philosophe contemporain, affirme que l'on peut considérer le *Divân* de Hâfez comme une interprétation du Coran. Personnellement, je pense que cette idée s'appliquerait plus au *Masnavi* de Mowlavi. Quoiqu'il en soit, il est certain que le Coran a tant influencé la culture islamique et iranienne qu'il est impossible de faire ressortir cette influence ailleurs que dans le cadre d'une quasi-encyclopédie.

J'ai aussi été le rédacteur en chef de l'*Encyclopédie du Coran et de la Connaissance Coranique*, contenant trois mille six cents articles, dont «L'Influence du Coran sur la littérature persane», «Le Coran et Sanâ'i», «Le Coran et Attâr», «Le Coran et Saadi», «Le Coran et Hâfez», «Le Coran et Mowlavi», et même "Le Coran dans la littérature contemporaine persane", etc.

A. R.: En quoi votre traduction du Coran diffère-t-elle des précédentes? Pourquoi en avoir réalisé une nouvelle?

B. KH.: Quand j'avais quatorze ou quinze ans, j'étais attiré par le Coran et j'ai commencé peu à peu à comprendre les versets coraniques en m'appuyant sur les traductions. J'ai alors remarqué que ces traductions persanes n'étaient pas suffisamment pertinentes. Elles n'étaient pas agrammaticales mais juste linéaires, sauf deux traductions: celle de Mehdi Mohyi-ad-Din Elâhi Ghomshei, traduction persane très lisible, et celle de Abol-Ghâssem Pâyandeh. Ces deux traductions m'ont beaucoup aidé dans mon propre travail. Plus tard, vingt ans après, lorsque j'étudiais la littérature persane à l'Université de Téhéran et que j'eus lu plusieurs textes classiques en

Je ne suis pas un *hâfiz* du Coran mais puisque depuis plus de cinquante ans je lis tous les jours le Coran, mon esprit, ma conscience et ma vie éprouvent une familiarité incroyable avec ce Livre de par son esthétique artistique-littéraire et surtout son enseignement moral.



▲ *Bahâ-od-Din Khorramshâhi*
Photo: Mohsen Rezayi

arabe, j'ai remarqué que dans la traduction d'Elâhi, il existait des mots et des phrases qui n'étaient pas dans le Coran. Sa traduction contenait aussi des résumés de commentaires, et pouvoir distinguer les commentaires de la traduction du texte authentique du Coran en persan est un travail véritablement ardu. Il y a quinze ans, j'ai écrit deux critiques sur la traduction d'Elâhi, mais sans critiquer son originalité. J'avais l'intention de corriger cette traduction afin de susciter des débats dans le monde de la culture. Par contre, la traduction de Pâyandeh, bien que ne contenant guère plus que le texte coranique même, contient de nombreuses erreurs. A l'époque, 'Allâmeh Seyyed Mohammad Farzân avait déjà critiqué cette traduction, mais la majorité de ses avis n'avaient pas été pris en compte du vivant de Pâyandeh.

J'ai donc élaboré un plan: en haut à droite de la page, les versets coraniques en arabe, avec la graphie standard des Corans publiés à Médine qui sont distribués gratuitement dans le monde entier, et la traduction à côté, remplissant la moitié de la page, ainsi que quelques explications additionnelles.

C'est dans ce contexte que j'espérais présenter une traduction simple en persan standard du Coran, traduction qui n'existait pas à l'époque, il y a vingt ans. J'ai donc élaboré un plan: en haut à droite de la page, les versets coraniques en arabe, avec la graphie standard des Corans publiés à Médine qui sont distribués gratuitement dans le monde entier, et la traduction à côté, remplissant la moitié de la page, ainsi que quelques explications additionnelles. J'ai proposé ce plan à plusieurs savants islamiques sans avoir de réponse, jusqu'à ce que le professeur Maassoumi Hamedani me conseille de me lancer dans un travail en solo. Cette idée me fit peur, je ne savais pas vraiment si j'en serais capable. Pourtant, cela faisait déjà trente ans que j'avais un contact quotidien et approfondi avec le Coran que je le lisais tous les jours, surtout le matin, en comparant ses traductions. De plus, j'avais étudié les sciences coraniques sous l'égide de trois grands maîtres: mon père, Mirzâ Abol-Ghâssem Khorramshâhi, Abdol-Hamid Badi'o-Zamâni Kordestâni, et l'ayatollah Abolhassan Shahrâni.

A la même période, un autre traducteur répondit à mon souhait d'une traduction simple et courante du Coran en publiant une excellente traduction. Je parle de la traduction de Zeyn-ol-'Abedin Rahnamâ, qui contenait en marge des références à la littérature persane, mais qui a cessé d'être publié après la Révolution islamique. Il y eut aussi celle de mon collègue, 'Abdol-Mohammad Ayati, publié en 1988 aux éditions Soroush. Malgré ces deux belles traductions, je me suis quand même lancé dans mon projet sur les conseils du professeur Ma'ssoumi. Mon objectif était de faire une traduction en persan moderne, agrammaticale et courante, qui excluait toute accentuation et module. Le persan et l'arabe sont de deux origines différentes, le premier indo-européen, le deuxième sémite. Si nous appliquons tous les accents qui existent dans l'arabe classique dans notre traduction, la lisibilité de celle-ci diminue. Et je me suis demandé pourquoi le Coran qui est considéré comme l'ultime miracle littéraire rencontrait des problèmes d'agrammaticalité lorsqu'il était traduit en persan. La traduction que je présentais n'avait pas beaucoup de différences, sauf au niveau des accentuations, avec celle

de monsieur Ayati. Il ne faut pas négliger la contribution des maîtres Ghomshei et Ayati dans la traduction persane du Coran, avec leur système d'inclusion et d'exclusion des accentuations. Dans ma traduction, j'ai préféré suivre une démarche différente. Elle contient aussi un glossaire à la fin, et plusieurs articles de recherches comme «L'irrévocabilité du Coran», «Le lexique persan dans le Coran», «La connaissance de l'histoire du Coran» y sont adjoints. C'est une traduction de neuf cent pages qui a été publiée en quatre éditions différentes.

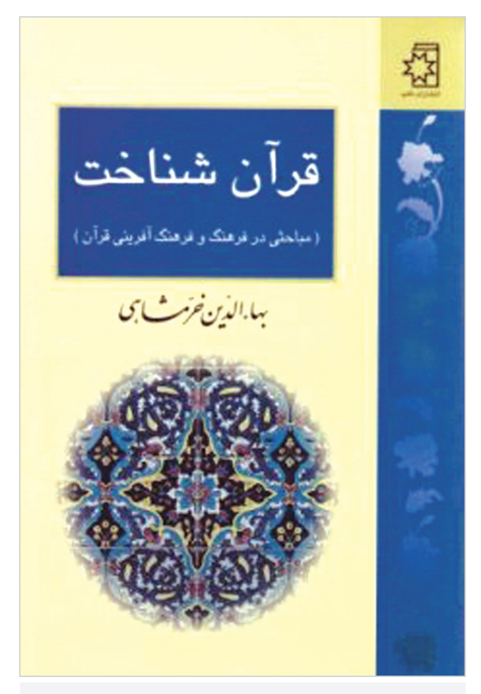
Si je compare mon œuvre aux autres traductions qualifiées de bonnes, je dirais qu'il existe une ressemblance au niveau des phrases, des équivalents de la langue courante et moderne du persan, avec celles de Seyyed Jalâleddin Mojtabâ'i, de Mas'oud Ansâri, de Seyyed 'Ali Moussavi Garmâroudi, ainsi qu'avec la nouvelle traduction de Gholâm 'Ali Haddâd 'Adel. Pour moi, le langage standard est celui des encyclopédies, des manuels scolaires, des médias et des interventions universitaires. Bien évidemment je pourrais faire une traduction littéraire, mais elle serait très controversée.

On me demande toujours si ma traduction aurait encore à être modifiée, après les sept révisions et les soixante-dix critiques que j'y ai appliquées. Je dirais oui. Où? Je ne sais pas! Si je le savais je l'aurais certainement déjà corrigée. Mais l'expérience démontre que toute traduction contient des fautes. Ces jours-ci, je révise chaque jour deux pages de la belle traduction lisible de Haddâd 'Adel et j'y trouve à chaque fois des erreurs. Et c'est déjà la seconde correction.

A. R.: Quels sont les problèmes que vous avez rencontrés pendant votre travail? Quand avez-vous ressenti le plus de difficulté?

B. KH.: Respecter la langue standard et les normes persanes et ne pas utiliser un langage littéraire qui pourrait être incompréhensible pour le lecteur. Il était incroyablement difficile de tenter de reproduire l'ampleur et la dignité du Coran, son esthétique et sa beauté littéraire dans un langage standard. Lorsque j'arrivais à un point dont je devais

> Mon objectif était de faire une traduction en persan moderne, agrammaticale et courante, qui excluait toute accentuation et module. Le persan et l'arabe sont de deux origines différentes, le premier indo-européen, le deuxième sémite. Si nous appliquons tous les accents qui existent dans l'arabe classique dans notre traduction, la lisibilité de celle-ci diminue.



▲ Qor'ân shenâkht *(La connaissance du Coran), l'un des ouvrages de Bahâ-od-Din Khorramshâhi*

supprimer les accentuations, je me demandais à tout moment «Où puis-je me permettre de les supprimer?»

A. R.: Quand avez-vous commencé cette traduction? Combien de temps cela vous a-t-il pris?

B. KH.: J'ai commencé en 1991 et mon travail a duré près de quatre années, jusqu'à fin 1995 et début 1996, année où elle a été publiée.

A. R.: Quels étaient vos plans de travail? Comment déterminiez-vous les bonnes interprétations du Coran?

B. KH.: J'avais décidé d'établir ma traduction en m'aidant de toutes les traductions persanes disponibles, sunnites et chiites, depuis Ibn 'Abbâs à 'Allâmeh Tabâtabâ'i, de Taghavi à Mohammad Javâd Moghnieh, etc. J'ai aussi suivi une méthodologie stricte et je me suis également référé à des centaines d'ouvrages coraniques en arabe, en persan et en anglais. Pour ce qui est des commentaires coraniques servant à m'aider, j'en ai choisi une quinzaine.

Il était incroyablement difficile de tenter de reproduire l'ampleur et la dignité du Coran, son esthétique et sa beauté littéraire dans un langage standard.

C'est vrai que j'ai fait une traduction individuelle (je suis un individu), mais j'ai eu une pensée collective, c'est-à-dire que j'ai pensé à ce que la société attendait de mon travail. Je ne voulais ni un travail superficiel, ni une traduction soutenue et compliquée.

A. R.: Vous est-il arrivé de vouloir modifier l'interprétation d'un verset ou d'une sourate du Coran?

B. KH.: J'ai modifié sept fois ma traduction, quatre fois avec deux grandes figures contemporaines d'études coraniques, Mortezâ Kariminiâ et Mas'oud Ansâri, qui a lui-même une très bonne traduction du Coran. Après ces sept éditions, si je reste vivant et que d'autres critiques apparaissent, et si je me rends compte moi-même d'autres fautes et objections, je les appliquerai bien évidemment. Il y a eu globalement trois cents à quatre cents corrections depuis la première édition de cette traduction en 95, et elle a été rééditée 22 fois.

Si aujourd'hui, je voulais retoucher ma traduction… Après avoir étudié la question générale de la traduction, je suis arrivé à la question (je devrais l'annoncer comme un slogan) qu'il faut traduire un livre comme s'il s'agissait d'un recueil, c'est-à-dire que la traduction conserve les marques de la traduction et qu'elle soit lue aisément. Il ne faut pas oublier que le Coran est un miracle littéraire, esthétique et artistique et qu'aucune traduction n'arriverait à dégager toute sa splendeur céleste et linguistique. Un critique m'a reproché d'avoir abaissé la splendeur du Coran par ma traduction, mais j'ai répliqué que tous les traducteurs ont fait la même chose, et c'est la traduction qui est la cause de cela. Est-ce qu'il existe une traduction qui révèle toute la somptuosité du Coran? Il n'en existe dans aucune langue. Une œuvre divine qui est interprétée par la langue de l'homme est dégradée de toute façon, et cela ne provient pas de l'incapacité et de l'inaptitude du traducteur.

A. R.: Votre traduction du Coran peut-elle être lue par des gens de tous âges?

B. KH.: Il faudrait le demander au lecteur. Si le lecteur est attiré par le Coran, se familiarise avec lui, donne de

l'importance à sa traduction et à la compréhension des versets coraniques, il pourrait évidemment l'utiliser. Mais celui qui ne s'intéresse pas particulièrement au Coran, ne saisira ni ma traduction, ni aucune autre traduction du Coran, sauf celle de Ghomshei qui est grandement interprétative et facile à saisir. Mais je suis critique face à cette traduction à cause des explications additionnelles qui se confondent fréquemment avec le texte original du Coran. C'est une traduction à lire avec prudence.

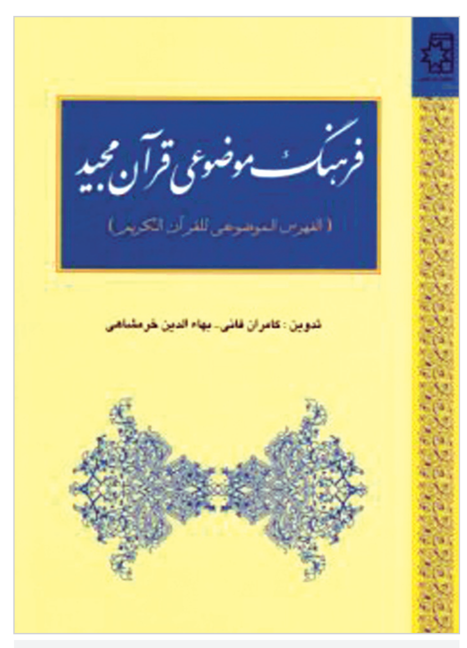
A. R.: Il existe différents points de vue sur la traductibilité du Coran. Aujourd'hui encore, des spécialistes du Coran ne sont pas d'accord sur la pertinence du fait même de traduire ce Livre, et croient que cela ne se ferait qu'à son détriment et à celui des principes de la religion. Qu'en pensez-vous?

B. KH.: Le problème de la traductibilité du Coran existe depuis longtemps. Depuis que Salmân Fârsi a traduit la sourate al-Fatiha (malgré les on-dit, il ne semble pas qu'il ait traduit l'intégralité du Coran), c'est-à-dire à l'époque où le prophète Mohammad était en vie, la traduction du Coran a commencé. Mais il existait toujours des savants religieux qui étaient contre la traduction du Coran. Abou Hanifa, d'origine iranienne, était partisan de la traduction et croyait même que l'on pouvait prononcer la traduction persane des versets coraniques pendant la prière, surtout pour ceux qui cherchent à se familiariser avec le Coran. Si l'on aborde ce sujet en termes de linguistique, il faudrait rappeler qu'il existe énormément de textes esthétiques et artistiques intraduisibles, et le problème ne se pose pas uniquement pour les textes divins et les Révélations de la parole de Dieu comme le Coran. Par exemple, un grand nombre des poésies de Mowlânâ, de Saadi ou de Hâfez sont intraduisibles. C'est-à-dire que la traduction est un texte informatif, sans plus, et sans cohésion de forme et de contenu. Si le traducteur se contente de transférer le contenu et que l'harmonie expressive se transforme en simple information, nous sommes face à une dégradation. Ceci est une des raisons du rabaissement de la traduction coranique. Un grand nombre de traducteurs a eu pour but de projeter le sens du Coran. Alors personnellement, je considère qu'il est essentiel, pour la compréhension du Coran, de le traduire. Tout le monde ne connait pas l'arabe, donc la traduction est nécessaire, qu'elle garde son état esthétique ou qu'elle se transforme en texte informatif.

> Une œuvre divine qui est interprétée par la langue de l'homme est dégradée de toute façon, et cela ne provient pas de l'incapacité et de l'inaptitude du traducteur.

A. R.: La traduction coranique sous forme de poèmes serait-elle possible?

B. KH.: Récemment le Ministère de la culture a interdit cela. J'ai dit à un des traducteurs en vers du Coran: "Si le Coran était préférable en poésie, Dieu pouvait le révéler en vers, comme Il l'a fait en prose." Dieu pouvait révéler le Coran en vers, mais Il ne l'a pas fait. Et dans le cas des sourates mecquoises, nous pouvons les traduire en un langage proche de la poésie, mais pas en vers. A plusieurs reprises, le Coran nie lui-même être une poésie ou Mohammad un poète, et le poète est blâmé, à part les poètes croyants et vertueux. Nous avons rencontré des problèmes avec la traduction en prose du



▲ Farhang-e Mozou'i-e Qor'ân-e Majid *(Dictionnaire thématique du Coran), l'un des ouvrages de Bahâ-od-Din Khorramshâhi*

Coran depuis mille ans, et nous nous y trouvons toujours inhabiles, alors comment pourrait-on considérer la traduction poétique comme pertinente? Si cela était préférable, le *Masnavi* devrait être un chef-d'œuvre en fonction de l'esthétique littéraire. Pourtant, la crédibilité et la valeur de *Masnavi* demeure dans son contenu.

Une traduction parfaite et sans faute du Coran est impossible. C'est-à-dire que même si nous admettons l'esthétique et l'aspect artistique du Coran, qui sont fortement dégradés dans la traduction, nous sommes incapables de transmettre l'intégralité de sa valeur sémantique.

Je suis tout à fait d'accord avec le Ministère de la culture. Cependant, il y a eu des traductions pures réussites, comme celle de Abol-Ghâssem Emâmi, du professeur Hâj-Aali ou celle du professeur Fârough Safipour. Ces trois figures iraniennes ont essayé de traduire de façon entièrement pure le Coran, par exemple de traduire *Beyt-ol-Haram* ou *Masjed-ol-Haram* en persan, mais ces mots ne sont pas traduisibles, on ne peut pas non plus traduire le glossaire. Par exemple, on ne traduit jamais Ibrâhim parce que c'est un nom; on ne dit pas «l'homme qui a peur de Dieu». Si les tenants de la traduction pure ne manipulaient pas les expressions, le glossaire, le nom des places etc. (le *zakât* et le *khoms* sont des concepts religieux), et s'efforçaient de devenir de vrais connaisseurs du Coran, ils pourraient faire des traductions réussies. La traduction poétique est possible, toutefois, elle causerait des problèmes d'imprécision, puisqu'il est beaucoup plus important de respecter les rimes plutôt que la subtilité du sens. C'est pour cette raison, dans le cas d'une traduction poétique, que je pense personnellement qu'une traduction en vers libres est préférable, puisque les rimes et les sonorités ne sont pas soumises à des règles contraignantes.

A. R.: Pourrait-on produire une traduction parfaite et sans faute du Coran sans qu'il y ait aucun changement de sens? Comment peut-on assurer cela au lecteur?

B. KH.: A mon avis, une traduction parfaite et sans faute du Coran est impossible. C'est-à-dire que même si nous admettons l'esthétique et l'aspect artistique du Coran, qui sont fortement dégradés dans la traduction, nous sommes incapables de transmettre l'intégralité de sa valeur sémantique. Nous devons parfois supprimer les accentuations, autorisées par la linguistique, mais une

traduction parfaite du Coran et même des poésies de Khayyâm, de Hâfez et de Mowlavi est impossible.

A. R.: A votre avis, à quel âge un jeune musulman devrait-il commencer à lire une traduction du Coran?

B. Kh.: Dans les communautés islamiques, un jeune musulman commence à lire le Coran très tôt dans les écoles, les crèches et les écoles coraniques, mais il serait convenable d'accompagner la lecture du Coran par une traduction standard. Je suis tout à fait d'accord avec mon cher collègue, monsieur Haddâd 'Adel, qui veut proposer un projet de loi au parlement, de faire lire la traduction du Coran à chaque fois que le Coran est lu.

C'est à la famille de planifier la lecture du Coran pour les jeunes. Si un jeune musulman s'habitue à la lecture d'une œuvre d'une telle complexité, il lui sera beaucoup moins difficile de comprendre sa traduction. Il peut commencer avant l'âge de douze ans à lire le Coran, et en grandissant et en s'améliorant dans le lexique de sa langue maternelle, il lui est possible de comprendre ce que la traduction signifie. Il y a aussi les écoles coraniques, dont l'enseignement commence dès l'âge de dix ans et qu'on peut continuer de façon plus spécialisée à partir de quinze ans. Et l'importance de l'affaire se renforce à l'âge de vingt ans. La compréhension du Coran a une permanence et doit se faire continuellement, contrairement aux romans. Le Coran doit être lu et écouté fréquemment (comme la musique classique). Je me suis familiarisé pendant vingt ans avec le Coran et sa traduction, et j'ai écrit un livre ciblant les jeunes. Le livre est entièrement informatif avec un style de composition simple et lisible qui pourrait être traduit également en anglais. Dans cet ouvrage, j'ai cité cinquante œuvres coraniques qui sont nécessaires à la lecture du Coran.

A. R.: Comment voyez-vous la place actuelle du Coran dans la société?

B. KH.: Dans les pays musulmans, une grande importance est donnée au Coran et aux études coraniques. C'est vrai que le Coran n'a pas été révélé en Iran, mais c'est pourtant en Iran qu'on l'a le plus "traité". Comme l'a dit le philosophe iranien Dinâni, "En Iran, le Coran est le mieux saisi et compris." Les grands savants et interprètes coraniques iraniens l'ont saisi au plus haut niveau de l'humanité, dans tous ses aspects. Je lis et je fais des études coraniques depuis cinquante ans et je dis à ma femme que la lecture du Coran, pour moi, est comme la lecture de Hâfez.

Dans les pays musulmans, une grande importance est donnée au Coran et aux études coraniques. C'est vrai que le Coran n'a pas été révélé en Iran, mais c'est pourtant en Iran qu'on l'a le plus "traité". Comme l'a dit le philosophe iranien Dinâni, "En Iran, le Coran est le mieux saisi et compris." Les grands savants et interprètes coraniques iraniens l'ont saisi au plus haut niveau de l'humanité, dans tous ses aspects.

Aujourd'hui, dans les expositions et les endroits très visités sont publiés des Corans de cent kilos, des cd et logiciels coraniques peu utiles. En revanche, il existe des écoles coraniques et des écoles primaires où est enseigné le Coran.

Globalement, je pense que l'exaltation et le plaisir de la lecture du Coran sont satisfaisants, sauf qu'il n'existe aucune

Publications

Ouvrages:

-*Farhang-e Mozou'i-e Qor'ân-e Majid* (Dictionnaire thématique du Coran)
-*Zehn va Zabân-e Hâfez* (L'esprit et le langage de Hâfez)
-*Hâfez-nâmeh*
-*Seyr-e bi Solouk*
-*Tchahârdah Revâyat* (Quatorze narrations)
-*Dânesh-nâme-ye Qor'ân va Qor'ân Pajouhi* (Encyclopédie du Coran et des Etudes coraniques)

Traductions:

-*Le Saint Coran*
-*Encyclopedia of Religion* (Dictionnaire des religions) de Mircea Eliade
-*Introduction to the Qurān Islamic Surveys* de Richard Bell
-*Henry Miller* de George Wickes
-*A Devil in Paradise* (Un diable au paradis) de Henry Miller
-*The Social Function of Science* (La Fonction sociale de la science) de John Desmond Bernal
-*Abel Sánchez* (Abel Sánchez. Une histoire de passion) de Miguel de Unamuno
-*Mysticism and Philosophy* (Le mysticisme et la philosophie) de Walter Terence Stace
-*The Tragic Sense of Life in Men and Nations* (Le Sentiment tragique de la vie chez les hommes et chez les peuples) de Miguel de Unamuno
-*Science & Religion* (La science et la religion) de Ian Barbour
-*Political Thought in Contemporary Islam* (Pensée politique dans l'Islam contemporain) de Hamid Enâyat
-*A History of Philosophy* (Une histoire de la philosophie) de Frederick Copleston

maison d'édition proprement coranique à travers les onze mille maisons d'éditions existant en Iran! Il y a dix ans, j'ai écrit un article nommé «Le dilemme de la publication des œuvres coraniques», mais ce dilemme et le problème existent toujours. On me demande mon avis à propos de la pertinence de la publication de tel livre religieux, et lorsque j'annonce le résultat à l'auteur, il me demande où il pourrait le publier, mais je n'ai aucune réponse à lui donner.

Un endroit dédié au Coran appelé «Qor'ân-Sarâ-ye Tehrân» est également en construction à Téhéran dans le quartier de 'Abbâs-Abâd.

A.R.: Quels conseils donneriez-vous à ceux qui ont l'intention de commencer la lecture du Coran et de son interprétation?

B.KH.: D'abord, de faire une lecture quotidienne de plus de deux pages du Coran et de sa traduction. Cela est nécessaire pour se familiariser avec le Coran, puisqu'il est impossible de le saisir avec une seule lecture. Ensuite, de se constituer une petite bibliothèque contenant une série d'œuvres coraniques. Par exemple, un dictionnaire du Coran, similaire au *Ghâmous Nâmeh*, deux ou trois glossaires coraniques, un commentaire simple du Coran (comme le *Tafsir-e Nemouneh* en un volume ou le *Tafsir-e Nour* de monsieur Gharâ'ati, qui pourrait servir aux jeunes et aux débutants) et plus tard, en arrivant à un niveau satisfaisant d'arabe, des interprétations plus détaillées. Enfin, suivre et écouter une belle récitation du Coran, et en même temps, poursuivre la lecture des versets récités. ■

Quelques points sur différents aspects du contenu du Coran

Mojdeh Pour Hosseyni
Traduction et adaptation:
Zahrâ Moussâkhâni

Le Coran a été révélé de deux façons: une première fois le 23e jour du mois de Ramadan – durant la nuit du Destin, comme l'évoque la sourate Al-Qadr (Le destin) -, où il a été révélé en une seule fois dans le cœur du Prophète, puis une seconde fois de façon progressive durant 23 ans. Le terme *inzâl* désigne la révélation ("descente") immédiate et en une seule fois, tandis que *tanzil* fait référence à la révélation progressive. Si le Coran contient de nombreux points théoriques et concernant les croyances, dont le plus important est la question de l'unicité divine, il ne sépare aucunement la religion du quotidien et propose des conseils de vie mariant le spirituel au matériel. Nous présentons ici quelques aspects moins connus du contenu du Coran au travers une série de thématiques concernant sa forme, ses conseils pratiques, sa psychologie…

Le recours au récit

-Il existe près de 208 récits dans le Coran, dont certains sont la continuation d'autres, tandis que d'autres constituent des histoires indépendantes. Le recours à des récits pour véhiculer des messages profonds de la bouche des différents prophètes, des peuples et tyrans du passé, etc. est l'une des caractéristiques essentielles du Coran.

-Parmi les 114 sourates composant le Coran, 63 d'entre elles contiennent des récits et histoires vraies; ce qui signifie que plus de la moitié des sourates coraniques ont utilisé l'art de la narration pour véhiculer un message particulier.

-Le nombre le plus important de récits se trouve dans la sourate Al-A'râf, puis dans la sourate Al-Baqara (La vache), et enfin dans la sourate Al-e 'Imrân (La famille de 'Imrân). La majorité des récits coraniques est au sujet de Moïse, du peuple d'Israël et de Pharaon (ou par extension, "des Pharaons", c'est-à-dire les tyrans et oppresseurs de l'histoire). Figurent ensuite les récits au sujet d'Abraham, de Jésus et de Marie.

-Aucune histoire coranique n'est imaginaire et ne met en scène des personnes qui n'ont pas réellement existées: au contraire, tous les récits sont véridiques et sont la narration d'un événement réel.

-Certains récits du Coran commencent par une adresse au lecteur sous la forme d'une interrogation du type "avez-vous entendu cette histoire…?". **"Le récit de Moïse t'est-il parvenu?"** (Tâ-hâ; 20:9). Le recours à un tel procédé permet d'attirer son attention et de l'inciter à écouter ou lire l'histoire.

-Certains récits coraniques commencent par présenter un résumé et l'objectif principal de l'histoire avant de débuter sa narration afin de préparer le lecteur à mieux percevoir son message. La méthode inverse est également utilisée: l'histoire principale est narrée, à la suite de quoi un résumé en est présenté afin d'enraciner son message dans l'esprit du lecteur.

-L'une des caractéristiques des récits du Coran est

qu'ils se situent au-delà des barrières temporelles. De même, il existe parfois un récit au cœur du récit, et des croisements de récits ayant eu lieu à des époques différentes.

-Les femmes ont un statut et un rôle importants dans un grand nombre de récits coraniques: il y est question de Marie, Asiya (la femme de Pharaon), la femme de Loth, la femme de Noé, Zoleykhâ… Néanmoins, seule Marie est citée par son prénom. L'utilisation d'expressions comme "la femme de…" vise à souligner qu'il n'est pas seulement question d'un personnage historique particulier, mais d'un archétype que l'on doit, selon les cas, prendre pour modèle ou rejeter.

Le recours à des récits pour véhiculer des messages profonds de la bouche des différents prophètes, des peuples et tyrans du passé, etc. est l'une des caractéristiques essentielles du Coran.

▲ *Moïse tenant une canne, miniature persane du XVe siècle, Musée Czartoryski*

Quelques points sur les relations humaines et usages sociaux préconisés par le Coran

-Si une personne veut en conseiller une autre, le Coran invite à s'adresser à elle de façon douce et avenante, même si cette personne est Pharaon, ou tout autre dirigeant incrédule et tyrannique: **"Allez vers Pharaon: il s'est vraiment rebellé. Puis, parlez-lui gentiment. Peut-être se rappellera-t-il ou [Me] craindra-t-il?"** (Tâ-Hâ; 20-43-44); **"Avertis les gens qui te sont les plus proches. Et abaisse ton aile [sois bienveillant] pour les croyants qui te suivent."** (Al-Shu'arâ (Les poètes); 26:214-215).

-A chaque instant, Dieu est témoin des paroles et actes de l'homme, et de chaque détail de Sa création: "**Ô mon enfant, fût-ce le poids d'un grain de moutarde, au fond d'un rocher, ou dans les cieux ou dans la terre, Dieu le fera venir. Dieu est infiniment Doux et Parfaitement Connaisseur.**" (Luqmân; 31:16); "**En vérité ton Seigneur étend Ses dons largement à qu'Il veut ou les accorde avec parcimonie. Il est, sur Ses serviteurs, Parfaitement**

Connaisseur et Clairvoyant." (Al-Isrâ' (Le voyage nocturne); 17:30).

-Le croyant se doit d'avoir un sentiment de responsabilité vis-à-vis des personnes qui l'entourent: il doit essayer de les empêcher de commettre des mauvaises actions et les encourager à bien agir. Cela permet ainsi de renforcer le corps dont les êtres humains sont autant de membres différents: "**Ô mon enfant, accomplis la prière (*salât*), commande le convenable, interdis le blâmable et endure ce qui t'arrive avec patience. Telle est la résolution à prendre dans toute entreprise!**" (Luqmân; 31:17)

-Il doit également accorder une grande attention à la façon dont il se comporte en société, en respectant les principes de respect mutuel et en manifestant une humilité constante: "**Ne détourne pas ton visage des hommes, et ne foule pas la terre avec arrogance: car Dieu n'aime pas le présomptueux plein de gloriole. Sois modeste dans ta démarche, et baisse ta voix**." (Luqmân; 31:18-19).

-Le Coran s'oppose au fait d'obéir et de suivre aveuglément la majorité car elle n'est pas toujours dans le vrai. Il faut donc avant tout suivre la voie de Dieu, même si on est seul contre tous. "**Si tu Obéis à la majorité de ceux qui sont sur la terre, ils t'égareront du sentier de Dieu: ils ne suivent que la conjecture et ne font que fabriquer des mensonges.**" (Al-An'âm (Les bestiaux); 6:116); "**Ne poursuis pas ce dont tu n'as aucune connaissance.**" (Al-Isrâ' (Le voyage nocturne); 17:36).

-De même, si l'être humain doit respecter ses parents et les personnes plus âgées que lui, il ne doit pas obéir et croire aveuglément en leurs paroles et conseils, mais toujours les jauger à l'aune de son intellect: "**Quand on leur dit: "Suivez ce que Dieu a fait descendre", ils disent: "Non, mais nous suivrons les coutumes de nos ancêtres." - Quoi! et si leurs ancêtres n'avaient rien raisonné et s'ils n'avaient pas été dans la bonne direction?**" (Al-Baqara (La vache); 2:170); "**Ils dirent: "Seigneur, nous avons obéi à nos chefs et à nos grands. C'est donc eux qui nous ont égarés du Sentier**." (Al-Ahzâb (Les coalisés); 33:67).



▲ Youssof entre lors de la réception donnée par Zoleykhâ, Ghâssem 'Ali, *Panj Ganj*, 1521, Palais du Golestân

-Le fait de conserver et restituer les dépôts confiés et d'être digne de confiance

est l'une des valeurs les plus importantes évoquées par le Coran. Moïse a ainsi trouvé refuge chez Shu'ayb grâce à cette qualité: "**L'une d'elles dit: "Ô mon père, engage-le [à ton service] moyennant salaire, car le meilleur à engager c'est celui qui est fort et digne de confiance"**." (Al-Qasas (Le récit); 28:26), tandis que Joseph a été choisi comme trésorier d'Egypte pour la même raison: "**Après s'être entretenu avec lui, le roi lui dit: "À partir de maintenant, je t'accorde un poste d'autorité et t'investis de ma confiance!" – "Confie-moi, dit Joseph, l'intendance des dépôts du pays, j'en serai le gardien vigilant"**." (Yûsuf (Joseph); 12:54-55). Le Prophète Mohammad lui-même a été choisi par Dieu alors qu'il était connu et surnommé le "digne de confiance" (*al-Amin*).

-Le Coran insiste sur le fait que si une personne veut qu'on l'écoute, elle doit commencer par s'occuper de sa propre éducation. En outre, la douceur est centrale: un cœur sec et rude ne peut être à la source du perfectionnement et de l'éducation des autres. L'homme doit donc s'efforcer d'être bon et compassant afin de pouvoir exercer une influence positive sur son entourage: c'est la méthode employée par le Prophète lui-même pour inviter les gens à la nouvelle religion: "**C'est par quelque miséricorde de la part de Dieu que tu [Mohammad] as été si doux envers eux! Mais si tu étais rude, au cœur dur, ils se seraient enfuis de ton entourage.**" (Al-e 'Imrân (La famille de 'Imrân); 3:159).

-Le Coran invite à faire de ses ennemis ses amis en repoussant le mal par le bien: "**La bonne action et la mauvaise ne sont pas pareilles. Repousse [le mal] par ce qui est meilleur; et voilà que celui avec qui tu avais une animosité devient tel un ami chaleureux.**" (Fussilat (Les versets détaillés); 41:34).

▲ Le prophète Noé, artiste inconnu, *Moraqqa'-e Golshan*, p. 106, 1ère moitié du XVIIe siècle, Palais du Golestân

Le Coran et la santé

-Le Coran insiste sur la mesure dans les différents aspects de la vie terrestre, notamment concernant la nourriture: "**Mangez et buvez; et ne commettez pas d'excès, car Il [Dieu] n'aime pas**

ceux qui commettent des excès."(Al-A'râf; 7:31).

-Le Coran peut effacer les douleurs et malheurs: il suffit de le lire et de le mettre en application. Il invite ainsi les croyants à s'associer à son esprit afin que son corps et son âme soient en équilibre: "**Nous faisons descendre du Coran, ce qui est une guérison et une miséricorde pour les croyants**." (Al-Isrâ' (Le voyage nocturne); 17:82).

-Seul Dieu guérit les maladies, les autres choses utilisées ne sont que des médiateurs: "**Quand je suis malade, c'est Lui qui me guérit.**" (Al-Shu'arâ (Les poètes); 26:80).

-Une nourriture saine *et* licite constitue la base de la bonne santé: "**Mangez donc de ce que Dieu vous a attribué de licite et de bon. Et soyez reconnaissants pour les bienfaits de Dieu, si c'est Lui que vous adorez.**" (Al-Nahl (Les abeilles); 16:114); "**Ô gens! De ce qui existe sur la terre, mangez le licite et le pur.**" (Al-Baqara (La vache); 2:168).

-D'après le Coran, les croyants sont ceux qui méritent le plus de bénéficier des grâces et bénédictions de Dieu, dont font partie les aliments sains: "**Dis: "Qui a interdit la parure de Dieu, qu'Il a produite pour Ses serviteurs, ainsi que les bonnes nourritures?" Dis: "Elles sont destinées à ceux qui ont la foi, dans cette vie, et exclusivement à eux au Jour de la Résurrection".**" (Al-A'râf; 7:32); "**Ô les croyants, ne déclarez pas illicites les bonnes choses que Dieu vous a rendues licites. Et ne transgressez pas. Dieu, (en vérité,) n'aime pas les transgresseurs. Et mangez de ce que Dieu vous a attribué de licite et de bon.**" (Al-Mâ'ida (La table servie); 5:87-88).

-La question de la nourriture est si importante que le Coran recommande directement à l'homme de faire attention à ce qu'il mange: "**Que l'homme considère donc sa nourriture.**" ('Abasa (Il s'est renfrogné); 80:24).

-Le sommeil est considéré comme une source de santé et de paix de l'âme; il est une grâce et fait partie des signes divins: "**Et parmi Ses signes, votre sommeil la nuit et le jour, et aussi votre quête de Sa grâce. Il y a en cela des preuves pour des gens qui entendent.**" (Al-Rûm (Les Romains); 30:23); "**C'est Lui qui vous fit de la nuit un vêtement, du sommeil un repos.**" Al-Furqân (Le discernement); 25:47).

> Le Coran insiste sur le fait que si une personne veut qu'on l'écoute, elle doit commencer par s'occuper de sa propre éducation. En outre, la douceur est centrale: un cœur sec et rude ne peut être à la source du perfectionnement et de l'éducation des autres. C'est la méthode employée par le Prophète lui-même pour inviter les gens à la nouvelle religion: "C'est par quelque miséricorde de la part de Dieu que tu [Mohammad] as été si doux envers eux! Mais si tu étais rude, au cœur dur, ils se seraient enfuis de ton entourage." (Al-e 'Imrân (La famille de 'Imrân); 3:159).

-Selon le Coran, la pire maladie est celle du cœur. Ceux dont les cœurs sont malades ne comprennent pas, ne voient pas et n'entendent pas – c'est cet état d'insouciance et d'ignorance qui est le pire mal pouvant atteindre l'homme car il gangrène son âme et le condamne dans l'Au-delà: "**Quant à ceux dont les cœurs sont malades, elle ajoute une souillure à leur souillure, et ils meurent dans la**



▲ *Miniature russe représentant les gens de la caverne (*ashâb al-kahf*) évoqués dans la 18e sourate du Coran, époque et auteur inconnus*

mécréance." (Al-Tawba (Le repentir); 9:125); **"Ils ont des cœurs, mais ne comprennent pas. Ils ont des yeux, mais ne voient pas. Ils ont des oreilles, mais n'entendent pas. Ceux-là sont comme les bestiaux, même plus égarés encore. Tels sont les insouciants."** (Al-A'râf; 7:179).

Si une personne veut en conseiller une autre, le Coran invite à s'adresser à elle de façon douce et avenante, même si cette personne est Pharaon, ou tout autre dirigeant incrédule et tyrannique: "Allez vers Pharaon: il s'est vraiment rebellé. Puis, parlez-lui gentiment. Peut-être se rappellera-t-il ou [Me] craindra-t-il?" (Tâ-Hâ; 20-43-44)

Types d'hommes et psychologie selon le Coran

-Du point de vue du Coran, il existe trois archétypes principaux d'être humain: le croyant, l'incrédule, l'hypocrite (Al-Baqara (La vache); 2:2-20).

-Les croyants sont eux-mêmes de trois types: **"Nous fîmes héritiers du Livre ceux qui de Nos serviteurs que Nous avons choisis. Il en est parmi eux qui font du tort à eux-mêmes, d'autres qui se tiennent sur une voie moyenne, et d'autres avec la permission de Dieu devancent [tous les autres] par les bonnes actions; telle est la grâce infinie."** (Al-Fâtir (Le Créateur); 32).

-La principale caractéristique de l'incroyant est que son cœur et sa pensée ont été scellés. Un voile épais lui couvre la vue de sorte qu'il est incapable de comprendre la vérité: **"Certes les mécréants ne croient pas, cela leur est égal, que tu les avertisses ou non: ils ne croiront jamais. Dieu a scellé leur cœur et leurs oreilles; et un voile épais leur couvre la vue."** (Al-Baqara (La vache); 2:6-7).

-La dualité entre son apparence et son for intérieur caractérise l'hypocrite. Il est donc par ce fait en proie au doute, à l'incertitude et à l'indécision. (Voir Al-Munâfiqûn (Les hypocrites); sourate 63).

-Le Coran évoque l'existence de deux types de crainte: une bonne et une mauvaise. La première est la crainte ressentie vis-à-vis de Dieu et de sa justice, qui provoque une amélioration du comportement; la seconde est toute angoisse personnelle qui domine l'âme et contre laquelle il faut lutter.

-Il existe également deux types de

colère selon le Coran: une colère modérée et équilibrée, et une colère néfaste et incontrôlée. Le premier type peut être utilisé dans certains cas et pour un objectif bien précis, alors qu'il faut absolument éviter le second type. Dans ce sens, le Coran conseille de prendre patience, de repousser le mal par le bien, et de pardonner en se rappelant la justice de Dieu et la promesse du Paradis: **"Concourez au pardon de votre Seigneur, et à un Jardin [paradis] large comme les cieux et la terre, préparé pour les pieux, qui dépensent dans l'aisance et dans l'adversité, qui dominent leur rage et pardonnent à autrui - car Dieu aime les bienfaisants."** (Al-e 'Imrân (La famille de 'Imrân); 3:133-134); **"Celui qui endure et pardonne, cela en vérité, fait partie des bonnes dispositions et de la résolution dans les affaires."** (Al-Shourâ (La consultation); 42:43); **"La bonne action et la mauvaise ne sont pas pareilles. Repousse [le mal] par ce qui est meilleur."** (Fussilat (Les versets détaillés); 41:34).

-Le Coran est considéré comme un remède aux maladies du cœur évoquées précédemment: **"Ô gens! Une exhortation vous est venue, de votre Seigneur, une guérison de ce qui est dans les poitrines, un guide et une miséricorde pour les croyants."** (Yunûs (Jonas); 10:57). La foi produit à son tour un sentiment de sécurité et de tranquillité: **"Ceux qui ont cru et n'ont point troublé la pureté de leur foi par quelque iniquité, ceux-là ont la sécurité; et ce sont eux les bien-guidés."** (Al-An'âm (Les bestiaux); 6:82); **"Ceux qui ont cru, et dont les cœurs se tranquillisent à l'évocation de Dieu". N'est-ce point par l'évocation de Dieu que se tranquillisent les cœurs?"** (Al-Ra'd (Le tonnerre); 13:28). ■

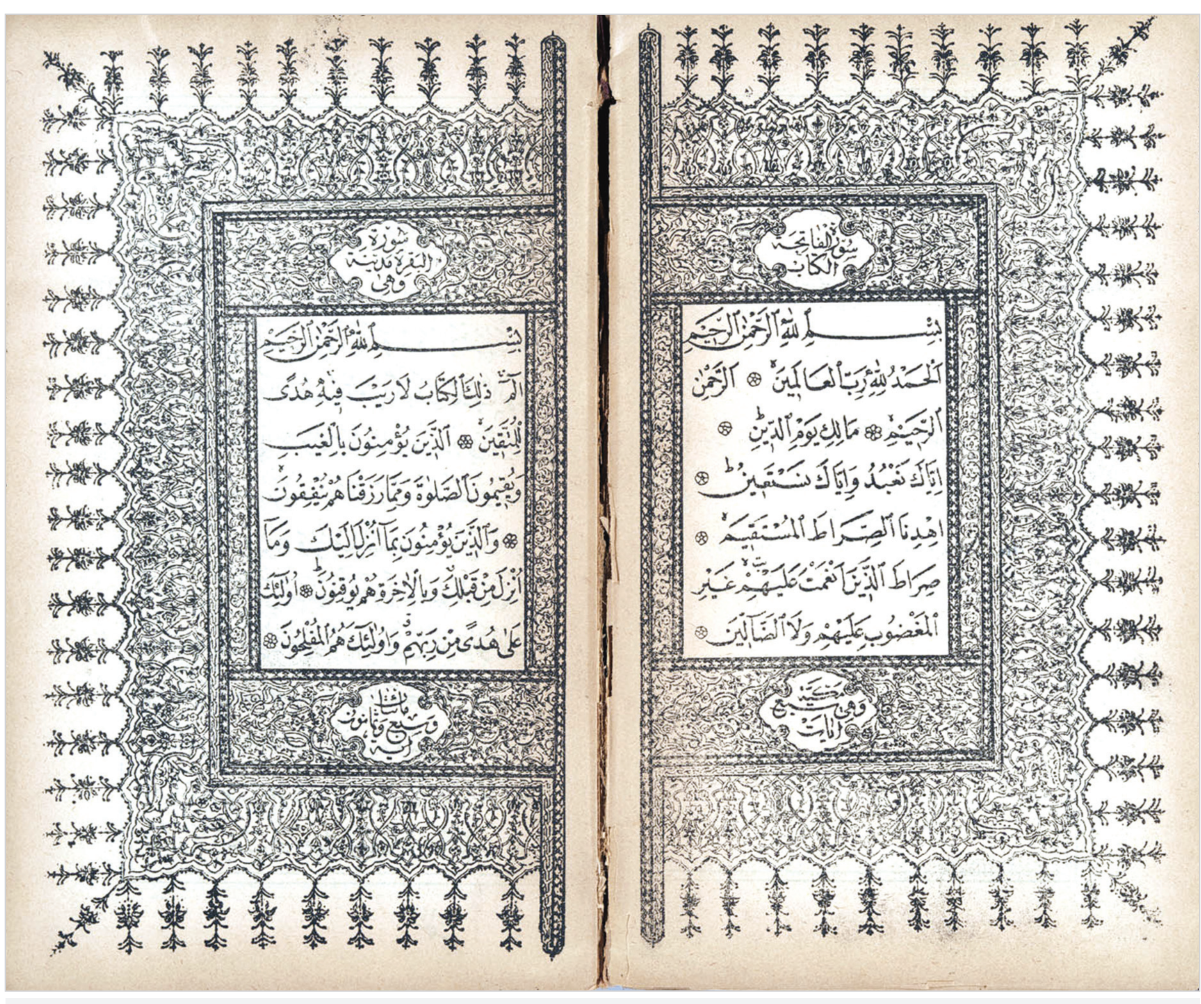


▲ Marie rencontre l'ange Gabriel, artiste inconnu, *Montakhabât-e Masnavi*, 1609

Les orientalistes et le Coran:

plusieurs siècles de recherches occidentales sur le Livre sacré des musulmans

Afsâneh Pourmazâheri



▲ *Lithographie du début du Coran, Iran ?, 2e moitié du XIXe siècle*

L'orientalisme a une vieille histoire qui remonte au-delà même des origines de l'histoire musulmane en tant que discipline. L'épanouissement de la civilisation musulmane amena les esprits occidentaux curieux à décrypter, à tâtons, les mystères du monde oriental notamment à travers les œuvres écrites, en l'occurrence, le Coran, livre sacré et "intact" des musulmans. Les orientalistes se penchèrent essentiellement sur son histoire, son style, sa structure, son contenu et entreprirent d'approfondir la question de la Révélation, les exemples et les sujets abordés dans le Coran, les lettres liminaires des sourates,

l’ordre des sourates et les techniques de lecture du Coran, avec l'espoir d'y trouver des réponses à leurs questions. Leurs hypothèses formulées aboutirent, dans de nombreux cas, à la publication d'ouvrages et d'articles qui participèrent parfois à la consolidation de l'édifice de la théologie islamique. Les interprétations furent variées. Tantôt admiratives, elles allaient dans le sens d'une mise en valeur de la théosophie musulmane, tantôt, faute de connaissance, elles tombaient dans la falsification et les critiques négatives. Les activités des chercheurs n'étaient guère limitées à la traduction et à l'interprétation du livre sacré: ils réalisèrent des travaux beaucoup plus conséquents dans ce domaine.

La traduction du livre saint

Selon les musulmans, le Coran est un livre sacré n'ayant pas subi d'altération au cours de l'histoire – ce qu'ils considèrent comme un miracle en faveur de leur foi. Il apparaît donc en principe comme une source d'information fiable pour les chercheurs dans leur quête de l'Orient musulman. Le premier pas consistait alors à comprendre l'œuvre révélée. Pour ce faire, il a fallu le déchiffrer et présenter une traduction claire de son contenu aux spécialistes. Le rôle des traducteurs et des spécialistes de la langue arabe prit alors de l'importance.

La première traduction du Coran fut réalisée en langue persane par Salmân le Perse qui traduisit la sourate al-Fâtiha au VIIIe siècle.[1] La seconde traduction, en langue grecque, fut effectuée entre les années 855 et 870 par Nicetas Byzantius, un savant de Constantinople. Nous ne disposons d'aucune preuve expliquant la raison qui l'amena à engager ce travail laborieux. Si l'on en croit les documents

ALCORANI
EPITOME, ROBERTO KETENENSE ANGLO INTERPRETE.

ORATIO ARABVM.

IN DEO IRAM ET MISERIcordiam ponunt, quod ipſum, in ſe uerũ eſt, Solis puris quale eſt uidetur. Quos Deus obdurauit, nemo molliet, aut inſtruet. Qui ore, non opere, uirtutem laudant, ſeipſos decipiũt, nihil aliud niſi detrimentum animæ ſuæ lucrantes. Cũ omnis qui peccat, ſeruus ſit peccati, ille tamen ſeruus eſt ſordidus, qui cum peccati ſit ſeruus, ſe lotum & liberum oſtentare conatur. Secta Maumethis promittit ſummum bonum, id eſt, Deum, dicens, quòd diuitiæ noſtræ erunt ipſe Deus. Qui ueritate ſibi oblata, falſa complectitur, illis ſimilis eſt, quibus ignis accenſus extinguitur, tenebræq; ſuccedunt: Aut illi, qui nube coruſca tonitrua fulguraq; geſtãte præoccupati, aures timore mortis obſtruunt, atq; nimio fulguris ipſius ſplendore uiſu ferè priuantur. His autem ſerenitas turbationem, tenebræ quietem inducunt, uiſusq; & auditus diuinæ potentiæ, ab his procul exiſtit.

Veritas lux eſt, falſitas tenebræ. Incontinens ſimilis eſt illi, cui ignis accenſus extinguitur, Intemperans illi, qui lumine magno cæcatur, ſonituq; ſurdeſcit.

Præcepta

▲ Mahometis Abdallae fili theologia dialogo explicata, *Coran traduit et "adapté" de l'arabe au latin par Robert de Ketton au XIIe siècle, ed. Johann Albrecht von Widmanstetter, Nuremberg, 1543*

disponibles, il s'agissait d'une traduction entière du Coran.[2] Aucune des parties de cette traduction ne nous est malheureusement parvenue pour confirmer ces affirmations. La première traduction attestée appartient au roi

Les interprétations furent variées. Tantôt admiratives, elles allaient dans le sens d'une mise en valeur de la théosophie musulmane, tantôt, faute de connaissance, elles tombaient dans la falsification et les critiques négatives.

Ludovico Marracci, confesseur du pape Innocent XI, rédigea une deuxième traduction du Coran en latin en 1698. Le prélude contenait un essai en introduction intitulée "Réfutation du Coran". Celle-ci était en fait un ensemble de commentaires sélectionnés de manière à présenter intentionnellement une image négative du Coran.



I

سورة الفاتحة مكّية سبع ايات

ALCORANI
SURA I.
APERIENS.
MECCANA
COMMATUM VII.

1 بسم الله الرحمن الرحيم

2 الحمد لله رب العالمين 3 الرحمن الرحيم 4 مالك يوم الدين 5 إياك نعبد وإياك نستعين 6 اهدنا الصراط المستقيم 7 صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين

1. IN nomine Dei Miſeratoris, Miſericordis. 2. Laus Deo, Domino Mundorum. 3. Miſeratori, Miſericordi: 4. Regnanti diei Judicii. 5. Te colimus: & te in auxilium imploramus. 6. Dirige nos in viam rectam; 7. Viam illorum, erga quos beneficus fuiſti: non actum iracundè contra eos: & non Errantium.

NOTÆ.

PRæter Epigraphen huic Suræ jam appoſitam nempe الفاتحة *Aperiens*, ſeu فاتحة الكتاب *Aperiens Librum*, ideſt *Proœmialis*: aliis titulis à Mahumetanis inſcribitur. Vocant enim illam أم الكتاب: *Matrem Libri*: سورة الكنز *Suram theſauri*: سورة الحمد: *Suram Laudis*: سورة الصلاة: *Suram orationis*: سورة الشكر والدعاء *Suram gratiarum actionis, & precationis*: & (omiſſis aliis hujuſmodi inanibus titulis) المثانى السبع *Septem iterata*: quia ſeptem illius verſiculi ſæpè à Mahumetanis repetuntur: vel quia illam Mahumeto bis à Gabriele traditam fuiſſe fabulantur: primò Meccæ; ſecundò Medinæ. Ab his duabus Urbibus Suræ omnes Alcorani, vel Meccanæ, vel Medinenſes nominantur. Septem conſtat verſibus, inter quos nonnulli primum non computantes, qui communis eſt etiam cæteris Suris; incipiunt ſeptimum verſum ab illis verbis: *non actum iracundè, &c.* ſed non benè: nam ſextus verſus nullum haberet rhythmum, ſeu cadentiam.

Quidam volunt, Suram eſſe Meccanam, quidam Medinenſem: quidam utramque. Hinc Beidavius: صح أنها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة لما حولت

Refutat. in Alcor. A

▲ Alcorani textus universus, *édition et traduction latine de Ludovico Marracci, 2 vol., Padoue, 1698*

Waliollah, ou plutôt à ses deux fils Shâh Rafi'oddin et Shâh 'Abdolqadir, qui le traduisirent en ourdou.

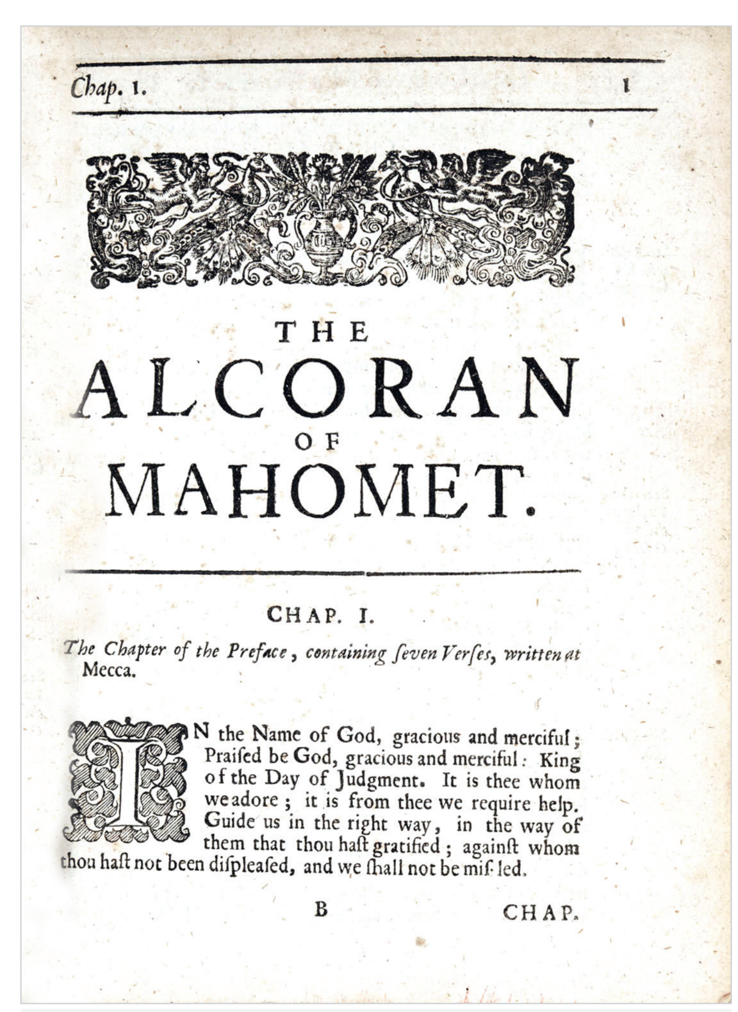
Comme on vient de le noter, de nombreuses traductions furent effectuées par des Orientaux à partir du Coran. Néanmoins, cet article s'intéresse plutôt à l'apport des Occidentaux dans ce domaine. En remontant le cours de l'histoire occidentale, on retrouve les traces de Robertus Ketenesis qui traduisit le Coran en 1143 en latin sous le titre de *Lex Mahumet pseudoprophete*. Cette traduction fut réalisée sur l'ordre d'un prêtre français, responsable de l'église de Cluny, Pierre de Montboissier connu sous le nom de Pierre le Vénérable. Elle est actuellement conservée à la bibliothèque de l'Arsenal à Paris.[3] Cet évènement marqua le début des études coraniques au Vatican. Les progrès de la civilisation islamique en Andalousie conduisirent ce prêtre ainsi que deux autres, l'Anglais Robert Ketton et l'Allemand Hermann Delmachi, à s'y consacrer entièrement. Cette traduction fut conservée pendant quatre siècles au sein de l'Eglise et réservée uniquement aux études religieuses. Malgré les maladresses, malentendus et autres erreurs de traduction, l'ouvrage devint la principale source représentative du Coran en Occident, au point que d'autres traductions furent effectuées sur la base de cette traduction latine. Parmi elles, on peut évoquer la traduction en italien en 1547 par Andrea Arrivabene, de l'italien vers l'allemand en 1616 et de l'allemand vers la langue indienne en 1641.[4]

Ludovico Marracci, confesseur du pape Innocent XI, rédigea une deuxième traduction du Coran en latin en 1698.[5] Le prélude contenait un essai en introduction intitulée "Réfutation du Coran". Celle-ci était en fait un ensemble de commentaires sélectionnés de manière

à présenter intentionnellement une image négative du Coran. Marracci déclara lui-même qu'il visait ainsi à discréditer l'islam. Malgré cela, sa traduction devint une source importante pour deux autres fameuses traductions, c’est-à-dire celle de Savory en français et celle de Nerreter en allemand. Ces deux dernières s'avérèrent tout à fait originales et l'une d'entre elles aurait même été publiée à La Mecque en 1165.[6]

Comme nous l'avons vu, la première traduction moderne du Coran en Europe fut celle d'Andrea Arrivabene vers l'italien en 1547, inspirée de la version latine, c'est-à-dire celle de Ketenesis. En 1616 une deuxième version, cette fois-ci en allemand, effectuée par Salomon Schweigger parut à Nuremberg et devint à son tour source principale de la première traduction de Dutch en 1641.[7]

Une première version française du Coran date de 1647 et fut suivie d'une version ultérieure réalisée par André du Ryer en 1775. Cette dernière donna lieu, par son exhaustivité, à d'autres traductions notables en anglais, particulièrement à celle d'Alexander Ross en 1649 ainsi qu'à une autre version allemande réalisée par Lange, mais également à deux autres traductions vers le russe, celle de Postnikov et de Veryovkin.[8] Parmi les traductions espagnoles du Coran, quatre d'entre elles méritent d'être citées. Julio Cortes traduisit *El Coran* dont les exemplaires étaient largement disponibles en Amérique du Nord. Après lui, Ahmed Aboud et Rafael Castallanos, d'origine argentine, tous deux convertis à l'islam, publièrent *El Sagrado Coran* à Buenos Aires en 1953. Vint ensuite la traduction de Kamal Mustafa Hallak, celle de l'espagnol, Abdel Ghani Melara Navio, un nouveau converti, intitulée *Traduccion-Comentario del noble Coran* qui fut publiée au départ en 1979, et enfin une version éditée par Omar Kaddoura et Isa Amer Quevedo parue en 1997.


Chap. 1. 1

THE
ALCORAN
OF
MAHOMET.

CHAP. I.

The Chapter of the Preface, containing ſeven Verſes, written at Mecca.

IN the Name of God, gracious and merciful; Praiſed be God, gracious and merciful: King of the Day of Judgment. It is thee whom we adore; it is from thee we require help. Guide us in the right way, in the way of them that thou haſt gratified; againſt whom thou haſt not been diſpleaſed, and we ſhall not be miſ-led.

B CHAP.

▲ The Alcoran of Mahomet*, traduction du français à l'anglais par Alexander Ross (XVIIe siècle), elle-même issue de la traduction de l'arabe au français d'André du Ryer (XVIIe siècle)*

Une première version française du Coran date de 1647 et fut suivie d'une version ultérieure réalisée par André du Ryer en 1775. Cette dernière donna lieu, par son exhaustivité, à d'autres traductions notables en anglais, particulièrement à celle d'Alexander Ross en 1649.

The Qur'an, œuvre de Mirzâ Abolfazl parue en 1910 en anglais était d'une nouveauté extraordinaire. Son œuvre marqua la première traduction des sourates réunies chronologiquement à côté de la version originale du Coran. Au XXe siècle, avec les mouvements d'immigration des populations arabes vers les pays anglophones, une triple traduction fut réalisée pour venir rapidement occuper une position privilégiée.



سورة يوسف
وتهجي العرب
HISTORIA
IOSEPHI
Patriarchæ,
EX
Alcorano, Arabicè.
Cum triplici versione Latina, & scholijs THOMAE ERPENII,
cujus &
ALPHABETVM
ARABICVM
præmittitur.

LEIDAE,
Ex Typographia ERPENIANA Linguarum Orientalium.
1617.

▲ Historia Josephi patriarchae, ex Alcorano, arabicè *(traduction latine de la sourate Yousof (Joseph) de Thomas Erpenius, Leiden, 1617*

Quant aux traductions anglaises, on vient de le signaler, la première fut en effet celle d'Alexander Ross, aumônier du roi Charles Ier, qui traduisit le Coran en 1649 d'après la version française de Ryer. Un siècle plus tard, plus précisément en 1734, la première traduction directe de l'arabe vers l'anglais fut effectuée par George Sale, ce qui ne l'empêcha pourtant pas d'y faire apparaître son positionnement religieux. Plus tard deux ecclésiastiques John Rodwell et E. H. Palmer entreprirent successivement en 1861 et en 1880 la traduction anglaise du Coran avec la seule différence qu'ils y relevèrent un nombre important d'erreurs de traduction et d'interprétations erronées. Leurs travaux furent poursuivis par ceux de Richard Bell en 1937 et de l'orientaliste Arthur John Arberry en 1950.

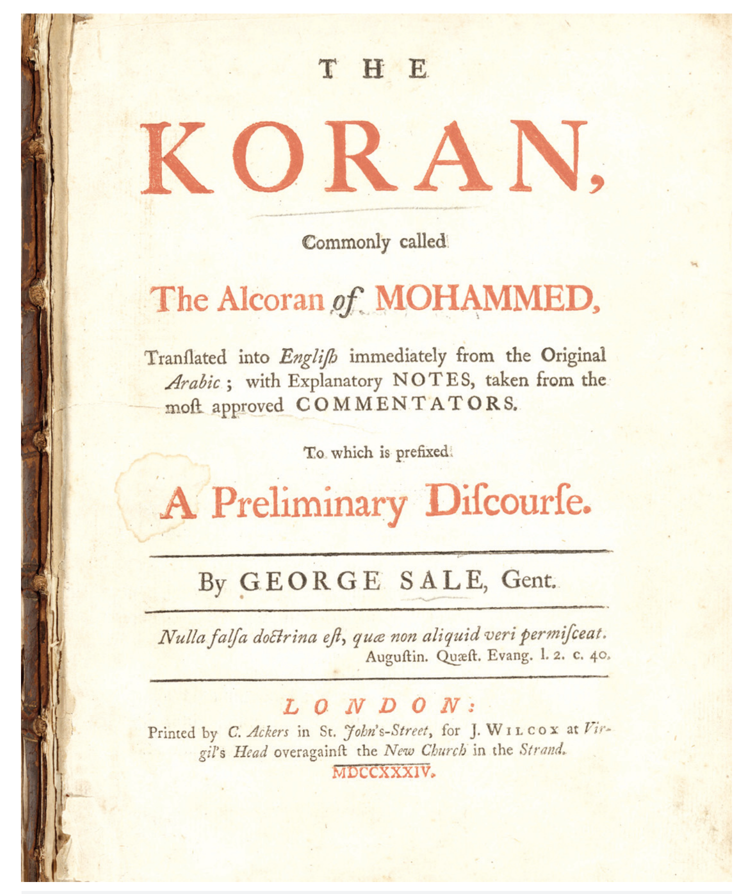
The Qur'an, œuvre de Mirzâ Abolfazl parue en 1910 en anglais était d'une nouveauté extraordinaire. Son œuvre marqua la première traduction des sourates réunies chronologiquement à côté de la version originale du Coran. Au XXe siècle, avec les mouvements d'immigration des populations arabes vers les pays anglophones, une triple traduction fut réalisée pour venir rapidement occuper une position privilégiée. La première en 1917 appartenant à Ahmadi Mawlânâ Mohammad 'Ali, la deuxième en 1930, traduite par un anglais convertit Mohammad Marmaduke Pickthail (littérale certes, mais attestée aujourd'hui comme la plus exacte) et la dernière, celle d'Abdollah Yusuf 'Ali, achevée en 1934. Celui-ci est connu pour avoir enrichi sa traduction de nombreuses gloses explicatives, à peu très 6000. Sa traduction eut un énorme succès et donna lieu à de nombreuses rééditions chez les grandes maisons d'édition. On peut dire

qu'elle devint même la plus populaire des traductions du Coran en langue anglaise.[9]

Durant l'après-guerre, vers 1955 et 1956, les traductions d'Arthur Arberry et N. J. Dawood étaient les seules traductions notables en Europe. *The Koran Interpreted* d'Arberry demeure même aujourd'hui une référence pour la traduction anglaise, utilisée largement par les spécialistes.[10] La traduction de Seyed 'Abdol Latif parut en 1967. Elle ne connut qu'une présence éphémère sur le marché, faute d'exactitude et de fluidité langagière, mais fut cependant hautement estimée.

Non seulement le processus de traduction du Coran n'a jamais cessé durant les décennies postérieures, mais il connut au contraire une expansion inattendue partout dans le monde, de l'Extrême-Orient jusqu'en Amérique du nord. En effet, à la fin du XXe et au début du XXIe siècle, des musulmans immigrèrent en Amérique du nord et contribuèrent ainsi à écrire un nouveau chapitre de l'histoire des traductions du Coran. Ce qui suit, rend compte des versions récentes des traductions du livre sacré des musulmans:

- *The Message of the Qur'an: Presented in Perspective* (1974), traduit et classé chronologiquement par Hashim Amir 'Ali sous l'influence de Mirzâ Abolfazl;
- *The Message of the Qur'an* (1980) traduit par un juif converti à l'islam Mohammad Asad;
- *Al-Qur'an: A Contemporary Translation* d'Ahmed 'Ali publié d'abord à Karachi en 1987 puis dans le New Jersey en 1984 (la neuvième édition est parue en 2001). D'après les experts du Coran, notamment F. E. Peters, cette version est sans doute la meilleure, la plus claire et la plus élégante des traductions;
- *Modern English translation* (1985) du professeur canadien converti à l'islam T. B. Irving;



THE

KORAN,

Commonly called

The Alcoran of MOHAMMED,

Tranſlated into *Engliſh* immediately from the Original *Arabic*; with Explanatory NOTES, taken from the moſt approved COMMENTATORS.

To which is prefixed

A Preliminary Diſcourſe.

By GEORGE SALE, Gent.

Nulla falſa doctrina eſt, quæ non aliquid veri permiſceat.
Auguſtin. Quæſt. Evang. l. 2. c. 40.

LONDON:

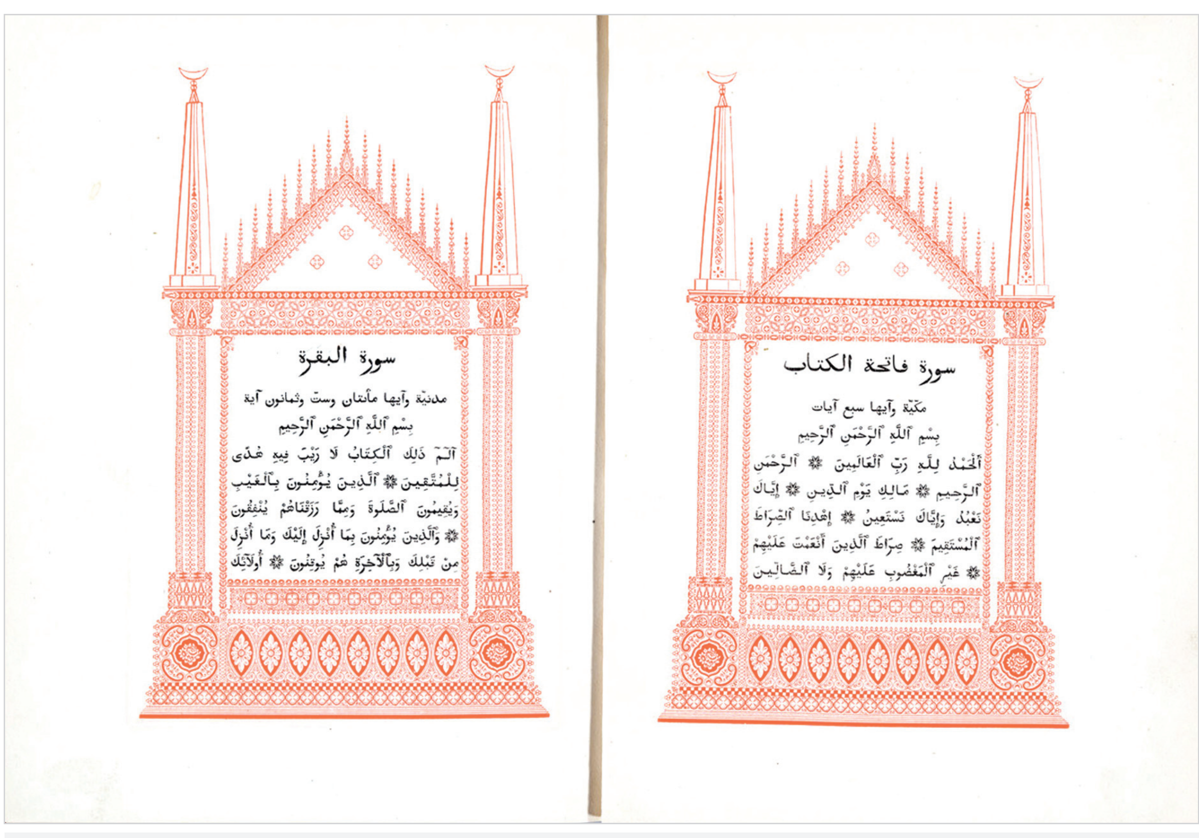
Printed by *C. Ackers* in St. *John's-Street*, for J. Wilcox at *Virgil's Head* overagainſt the *New Church* in the *Strand*.

MDCCXXXIV.

▲ The Koran, commonly called the Alcoran of Mohammad, *traduit de l'arabe à l'anglais par George Sale, Londres, 1734*

Les raisons qui menèrent à la traduction du Coran furent certes diverses. Certains comme Abraham Henkelman, admettent que le but de la traduction n'était point la propagation de l'islam, mais la découverte de l'arabe et de la société de l'époque.

- *The Clarion Call of the Eternal Qur'an* (1990) de Muhammad Khalilur Rahman, paru au Bangladesh;
- *The Qur'an* traduit par Hilali Khan


سورة فاتحة الكتاب
مكية وآيها سبع آيات
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين * الرحمن
الرحيم * مالك يوم الدين * إياك
نعبد وإياك نستعين * إهدنا الصراط
المستقيم * صراط الذين أنعمت عليهم
* غير المغضوب عليهم ولا الضالين *

سورة البقرة
مدنية وآيها مائتان وست وثمانون آية
بسم الله الرحمن الرحيم
الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى
للمتقين * الذين يؤمنون بالغيب
ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون
* والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل
من قبلك وبالآخرة هم يوقنون * أولائك

▲ Corani textus arabicus*, édition arabe du Coran par Gustav Flügel, 2e édition, Leipzig, 1841*

en 1996 et distribué gratuitement partout dans le monde à l'initiative de l'Arabie Saoudite;

- Finalement en 2007 une dernière traduction du Coran fut effectuée par une irano-américaine Lâleh Bakhtiâr, intitulée *The Sublime Quran*.

Les raisons qui menèrent à la traduction du Coran furent certes diverses. Certains comme Abraham Henkelman, admettent que le but de la traduction n'était point la propagation de l'islam, mais la découverte de l'arabe et de la société de l'époque.[11] Quant à Marracci en 1968, il soutient que cette tentative eut pour but de défendre le christianisme contre l'islam naissant.[12] L'abbé de Cluny considère également cette traduction comme une voie vers la connaissance directe de l'islam qui pourrait "vacciner" les chrétiens contre les nouveautés et donc les dangers de cette religion.[13]

Ce n'est qu'après Flügel qu'on assista à l'apparition des lexiques coraniques réalisés par les musulmans eux-mêmes.

Lexique terminologique et thématique du Coran

Le rôle du lexique dans la compréhension des concepts coraniques et l'assimilation de la théosophie islamique est incontournable. Son rôle devient d'autant plus important pour les non-arabophones et les non-musulmans qu'il s'agit pour eux d'aller plus avant dans la traduction littérale afin de saisir la véritable signification du Coran. C'est précisément la raison pour laquelle les premiers à entreprendre la mise en œuvre du lexique coranique furent des Occidentaux ou ceux parmi les Orientaux qui ne parlaient pas l'arabe. En approfondissant leurs recherches, ils revinrent sur les lexiques écrits par les musulmans

arabes et entreprirent mêmes de les compléter ou de les parfaire en y ajoutant des notes, des gloses ou des commentaires.

L'Allemand Gustav Flügel écrivit à Leipzig pour la première fois un lexique terminologique pour faciliter la recherche autour de Coran, qu'il nomma en 1842 *Concordantiae corani arabicae*. Son œuvre fut reprise et complétée par Mohammad Foâd 'Abdol-Bâqi un siècle plus tard en 1939. Celui-ci évoqua Flügel dans son exégèse en le remerciant et en exprimant son admiration pour son livre qu'il considérait comme un chef-d'œuvre inégalé dans l'histoire musulmane. Ce n'est qu'après Flügel qu'on assista à l'apparition des lexiques coraniques réalisés par les musulmans eux-mêmes dans les années qui suivirent.[14]

Quant au lexique thématique du Coran, Jules La Beaume fut le premier à entreprendre cette tâche importante. Il réunit ses recherches dans un livre qu'il nomma *Le Coran analysé*. Ce livre représente un répertoire thématique de la totalité du Coran comprenant 18 titres principaux et 350 sous-titres. Fo'âd 'Abdol-Bâqi le traduisit plus tard sur une recommandation de Sheikh Mohammad 'Abdeh. Afin de combler les lacunes de l'œuvre de La Beaume, il décida d'y joindre le lexique thématique d'Edward Montier, lui aussi traduit en arabe par Chakib Arsalan. Il ne fit pas abstraction de la traduction de La Beaume mais y ajouta une centaine d'entrées en plus du prologue de Farid Vajdi, dont l'ensemble parut en 1954 en langue arabe.[15] Parmi d'autres œuvres éminentes, on peut nommer *Al-Monjid* conçu et réalisé par deux prêtres chrétiens, *Al-Qâmous al-Mohit*, le plus ancien et le plus populaire des lexiques du XVe siècle écrit par Yaghoub Firouz-Abâdi et finalement *Mohit al-Mohit* inspiré par son ancienne version *Al-Qâmous al-Mohit* en 1870 et dédié au sultan ottoman de l'époque.[16]

Les encyclopédies coraniques

Récemment, en 2003, un groupe d'orientalistes a entrepris de rédiger une encyclopédie coranique en Hollande avec la collaboration de nombreux chercheurs chrétiens, juifs et musulmans dont les plus connus sont Hâmed Nasr Abouzeyd et Mohammad Arkoun. L'organisation de ce vaste projet fut confiée à Gane Dammen Mc Auliffe, professeur à l'Université de Georges Washington. Leur tâche fut et reste d'analyser les différentes dimensions du texte et d'en disséquer les diverses couches afin d'en extraire des données plus précises.[17] La professeure Mc Auliffe, rédactrice en chef de l'encyclopédie, évoque l'arrière-plan historique du projet et ses raisons personnelles pour avoir accepté cette immense responsabilité en soulignant: "*La programmation de la mise en œuvre de cette encyclopédie commença en 1993 quand j'ai rencontré le grand éditeur Peri Bearman pour vérifier les tenants et*

Récemment, en 2003, un groupe d'orientalistes a entrepris de rédiger une encyclopédie coranique en Hollande avec la collaboration de nombreux chercheurs chrétiens, juifs et musulmans dont les plus connus sont Hâmed Nasr Abouzeyd et Mohammad Arkoun. L'organisation de ce vaste projet fut confiée à Gane Dammen Mc Auliffe, professeur à l'Université de Georges Washington.



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين الرحمن
الرحيم مالك يوم الدين
إياك نعبد وإياك نستعين
اهدنا الصراط المستقيم صراط
الذين أنعمت عليهم غير
المغضوب عليهم ولا الضالين

بسم الله الرحمن الرحيم
الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين
الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون
الصلوة ومما رزقناهم ينفقون و
الذين يؤمنون بما أنزل إليك وما
أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون
أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون
تنزيل من رب العالمين

▲ *Coran enluminé – 1ère sourate et début de la 2nd, Inde ?, Mohammad Mohsen al-Esfahâni, 1741*

aboutissants de ce travail. Très tôt quatre autres éminents chercheurs nous ont rejoints et nous avons lancé le projet. Le but est de présenter la meilleure étude du siècle dans le domaine coranique afin de préparer le terrain aux chercheurs et pour les années à venir, mais également, pour l'usage des lecteurs amateurs musulmans ou autres."[18]

Une autre encyclopédie plus ancienne, qui appartient au siècle précédent, réunie par des savants chrétiens, musulmans et juifs de l'époque s'intitule l'Encyclopédie Islamique de Lyden. Aujourd'hui, une traduction arabe de cette encyclopédie est disponible en 15 tomes et elle contient également une préface à propos de divers sujets islamiques.[19] Les entrées délicates et particulièrement importantes comme "Coran", "Mohammad", "révélation", "falsification", "islam", "chiite", "chiite duodécimain", etc. sont à plusieurs reprises analysées, révisées et contrôlées par différents chercheurs musulmans.

Restauration des manuscrits coraniques et islamiques

De nombreux ouvrages coraniques furent retrouvés et réunis au cours des siècles à l'aide des orientalistes qui voyageaient partout dans les contrées musulmanes à la recherche de manuscrits. Ensuite ils les imprimaient dans l'espoir de les préserver des ravages du temps. A titre d'exemple le livre *Al-Masâhif* rédigé par Aboubakr 'Abdollah ibn Abi Dâwoud fut restauré et imprimé par les soins d'Arthur Jeffrey, professeur australien des langues sémitiques. D'après Ismâ'il Salem 'Abd-ol-Al, rééditer les ouvrages "morts", notamment ceux qui insistaient sur les écarts entre

le sunnisme et le chiisme, a des conséquences défavorables au sein du monde musulman puisque cela ne fait qu'aggraver les différends et tensions entre les diverses sectes musulmanes. Il justifia sa position en ajoutant que les prologues et commentaires ajoutés aux manuscrits principaux étaient délibérément falsifiés pour faire dévier l'esprit et la croyance des musulmans. Un autre manuscrit, *Moqaddamân fi 'oloum al-Qor'ân* (Deux introductions au sujet des sciences coraniques), composé de deux essais datant du début de l'ère musulmane, fut également corrigé et imprimé par Jeffrey. L'Allemand Eric H. Reiter imprima quant à lui le livre *Al-Taysir fi al-qirâ'at al-sab'* (La facilitation des sept lectures) appartenant à Abou 'Omar 'Osmân ibn Sa'd et rédigé au Xe siècle.[20]

Il faut également ajouter que des recherches scientifiques, des articles et des ouvrages sur le Coran commencés peu après l'avènement de l'islam influencèrent considérablement le monde non musulman. Des centaines de chercheurs se sont penchés sur le Coran et ont rendu compte des résultats de leur recherche dans des ouvrages qui ont voyagé très loin et ont permis de propager la foi musulmane à travers le monde. Aujourd'hui, la collaboration étroite entre les chercheurs orientaux et occidentaux appartenant à diverses confessions a des résultats très constructifs et prometteurs pour l'avenir des recherches sur l'islam et contribuera encore, nous l'espérons, à une meilleure compréhension et connaissance de ce livre sacré. ■

---

1. Al-Nawâwi, *Al-Majmou' sharh al-Muhadhdhab,* trad. Van den Bergh, 2 vols., éd. Dâr Ihyâ' Al-Turath Al-'Arabi, Le Caire,1888, p. 380.
2. Hogel, Christian, *Une traduction anonyme du Coran en grec, fragments de Nicetas Byzantius*, éd. Collectanea Christiana Orientalia 7, 2010, pp. 65-72.
3. Fatani, Afnan, *Translation and the Qur'an, in The Qur'an: an encyclopedia*, Great Britain, éd. Routeledge, 2006, pp. 657-669.
4. Zamâni, Mohammad Hassan, *Mostashreghân va Qor'ân* (Les Orientalistes et le Coran), Téhéran, éd. Boustân-e Ketab, 2006.
5. Zwemer, S. M., *Translations of the Koran in the Muslim World*, vol. 5, 1915, p. 258.
6. Fatani, Afnan, *Translation and the Qur'an, in The Qur'an: an encyclopedia*, Great Britain, éd. Routeledge, 2006, pp. 657-669.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. http://www.meforum.org/717/assessing-english-translations-of-the-quran
10. Ibid.
11. Fück, Johann, *Die Arabischen Studien in Europa (bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts)*, éd. Harrassowitz, Leipzig, 1955, p. 335.
12. Ibid.
13. Sasisalem, Haj, *Naqd al-Khatâb al-Istishrâqi* (Critique des paroles des Orientalistes), éd. Dâr al-Madâres Eslâmi, 2001, p. 15-44.
14. Il faut malgré tout dire que l'existence des lexiques arabes avant Flügel est un fait attesté par les musulmans mais, faute de documents solides, on ne le considère pas comme un fait avéré.
Bidâdfar, Mohsen, *Tartib-e Mo'jam al-mofarhas li-alfâz al-Qo'rân al-Karim*, éd. Bidar, 1992, p. 203.
15. Zamâni, Mohammad Hassan, *Mostashreghân va Ghor'ân* (Les Orientalistes et le Coran) , éd. Boustân-e Ketâb, Téhéran, 2007, p. 48.
16. Ibid. p. 51.
17. Ibid. p. 52.
18. Dammen, Mc Auliffe, trad. de Eskandarlou, Mohammad Djavâd, *Mo'arefi va naghd-e dâyerat-ol-ma'âref-e gho'rân* (Présentation et critique de l'encyclopédie coranique), Revue de recherche *Farhang va andisheh-ye eslâmi*, No. 29, 2003, p. 275.
19. Zamâni Mohammad Hassan, *Mostashreghân va Ghor'ân* (Les Orientalistes et le Coran), éd. Boustân-e Ketâb, Téhéran, 2007, p. 56
20. Ibid., p. 98.

«Le Coran, culture de l'Eveil» La 20e exposition internationale du Saint Coran à Téhéran

Arwin Rajabi
Arâm Rajabi



▲ *Photos de la 20e exposition internationale du Saint Coran à Téhéran*

Chaque année, durant le mois de Ramadan, Téhéran est l'hôte d'une exposition internationale consacrée au Coran. Organisée dans le grand Mosallâ de Téhéran, elle est considérée comme l'une des plus grandes réunions spirituelles du monde musulman.

Cette année, les deux thèmes principaux de l'exposition présents sous forme de différents stands étaient «Le réveil islamique» et «Le *'ifâf* et le voile». D'autres thèmes furent abordés, tels que celui de l'état des traductions du Coran dans le monde, les nouvelles spiritualités, le miracle du Coran, le projet national de l'acquisition mnémonique du Coran, les nouveaux débats et études autour du Coran, les rapports entre le Coran et la culture des nations, les projets du centre de développement et de diffusion des activités liées au Coran en Iran… Depuis ces

trois dernières années, une section réservée aux enfants et disposant de télescopes pour l'observation de la lune durant le mois de Ramadan a également été mise en place.

Les stands consacrés au Coran et à la culture des nations rassemblent des pays comme la Turquie, la Syrie, le Pakistan, l'Albanie et le Kosovo, le Mali, l'Iraq, le Sri Lanka, la Chine, la Côte d'Ivoire, le Tadjikistan, la Thaïlande, le Nigéria, l'Afghanistan, le Soudan, la Tanzanie, l'Inde, le Bangladesh, l'Indonésie, le Sénégal… Madagascar et certains pays d'Amérique Latine y ont aussi participé pour la première fois. Une grande partie des animateurs de ces stands ont fait leurs études coraniques et religieuses à Qom.

Un stand était également consacré à l'Egypte, avec une recréation de l'ambiance de la place Tahrir et des photos au sujet du "printemps arabe" sur les murs entourant la place.

Cette exposition comprenait également une section photographies exposant les travaux de photographes de pays comme la Lybie, l'Egypte et les pays arabes actifs dans le mouvement du printemps arabe.

Les dernières informations au sujet de la traduction du Coran dans le monde étaient également mises à la disposition du public, parmi lesquelles la publication de la première traduction du Coran en chinois publiée cette année à Téhéran. En outre, pour la première fois en Iran et dans le monde musulman, un Coran illustré de peintures à l'huile a été publié.

*****













Entretien avec le directeur général de l'exposition, 'Alirezâ Sa'idi

Quels sont les nouveaux secteurs de l'exposition cette année?

Cette année nous avons environ dix nouvelles sections. L'une d'entre elle est la section «Dâr-ol-Ketâbeh», réalisé avec le support du Centre d'impression et d'édition du Coran (*markaz-e tab'-o-nashr-e qor'ân-e karim*), dans laquelle sont présentées les anciennes œuvres coraniques et les vieux manuscrits du Saint Coran. Nous avons également une section appelée «Culture et nations musulmanes» qui présente les ouvrages et les activités liées au Coran de près de 20 pays. Le stand dédié au miracle du Coran vise à montrer les sourates et les versets qui mettent en évidence les miracles du Coran.

Cette année, la section «Réveil Islamique» est répartie en deux branches, «Le Réveil islamique et la Palestine» et «Le Réveil islamique dans les pays du Golfe Persique et les Pays Arabes», qui aborde cette question plus spécifiquement au Yémen, à Bahreïn, en Egypte, en Tunisie et au Soudan. La section consacrée aux nouvelles spiritualités procède à une critique des fausses spiritualités et pseudo-religions, et les questions et doutes à ce sujet peuvent être posés à différents spécialistes présents sur place. Un stand aborde également la conversion de personnalités connues en islam, dont des célébrités du monde du cinéma, des sportifs, des politiciens… et des personnes étrangères en général, et rapporte leurs expériences depuis leur conversion. Il accueille chaque soir un invité. Par exemple, avant-hier soir, nous avons reçu un Anglais, hier un Italien, ce soir un Egyptien,

demain un Soudanais... Du fait de l'importance donnée par le Guide suprême à la mémorisation du Coran, nous avons également mis en place une section baptisée «Projet national de mémorisation » qui est accordé uniquement à la mémorisation du Coran et à ses projets pour l'avenir. Une section aborde également le sujet de la femme en Islam et les caractéristiques de la famille musulmane. *Navâ-ye novin* (nouvel air) est un espace de près de 3000 mètres dédié à des maquettes d'endroits importants pour les musulmans du monde entier, tels que la maison du Prophète et des régions de Médine telles qu'elles l'étaient à son époque. Nous avons également essayé de retracer l'histoire de l'islam au travers de pièces de théâtre et de films. La partie internationale de l'exposition accueille près de 40 pays, et les ouvrages de dix maisons d'édition étrangères sont également exposés.

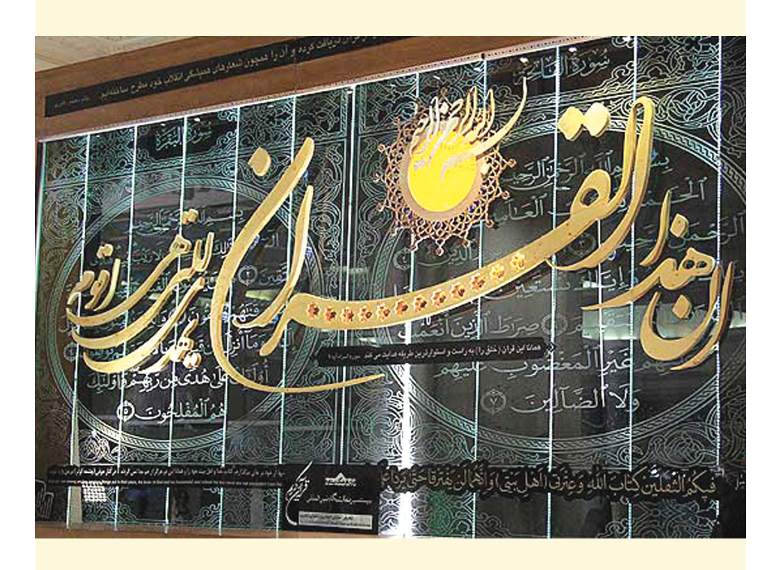




De nouvelles sections ont été mises en place, dont le stand dédié à Abol-Fazl, qui offre un cadeau venant de son sanctuaire: une pierre située à proximité de son tombeau, et une pochette parfumée qui a été passée sur son tombeau.

L'exposition reçoit-elle également des visiteurs étrangers?

Oui bien sûr, cette année, nous avons eu des visites d'organisations étrangères venant de Turquie avec une quinzaine de visiteurs, d'Egypte avec quatre-vingt *hâfiz* et lecteurs de Coran… La plupart des visites des pays de l'Amérique Latine, de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique ont lieu le dixième jour du mois Ramadan, un jour après la cérémonie d'ouverture de la section internationale.■



Sur les armes dans l'*Avestâ*

Deuxième et dernière partie

Dr. Manouchehr Moshtâgh Khorâssâni
Arun Singh

Références aux armes dans le Âbân Yasht (Yasht Avan)

Comme la plupart des Yashts, le Âbân Yasht n'est pas caractéristique pour ses références aux armes. Néanmoins, le verset numéro cent trente[1] est une supplication adressée à la déesse Aredvi Sur Anahita et lui demandant plusieurs bénédictions: de grands royaumes étant bien gérés et génèrant des impôts élevés, des hordes de chevaux (*vaštar*[2]; *aspa*[3]) avec des chars (*vãša*)[4] splendides et des poignards tranchants, ainsi que de nombreuses offrandes et beaucoup de nourriture odorante. Le mot utilisé pour les chars splendides est *khanat-chakhra*; le mot pour les poignards tranchants, *kshaeva-yat-aštra*. Ce verset est une preuve importante de l'utilisation des armes comme symboles de statut et de richesse, dans le monde de l'Iran antique. Les autres mots qui se réfèrent au combat sont *airišta* (non blessé)[5], *aspãyoδa* (combattant à cheval)[6], *asu-aspa* (avec chevaux rapides)[7], *aurvant* (champion, guerrier)[8], *haréta* (tortionnaire, adversaire, porter une certaine maladie)[9], *jan* (frapper, tuer)[10], *parét* (combattre)[11] et *spãδa* (armée)[12].

▲ *Page de l'Avestâ de 1032 de l'Hégire (976 du calendrier Yazdgerd; 1622 ap J.-C.) écrite par Fereydoun Marzbân, règne de Shâh 'Abbâs, période safavide*

Références aux armes dans le Khordâd Yasht (Yasht Khordad)

Le Khordâd Yasht est adressé au soleil et, comme le Abân Yasht, n'est pas caractérisé par ses références aux armes. Néanmoins, le verset numéro huit[13] décrit un récit cosmologique dans lequel le créateur détruit le Mal venant du Nord et détruit la mort cruelle. Il y est dit de le faire avec une arme visant directement les forces du Mal. Le mot utilisé pour «visant directement» est *sterethvata*, et le mot générique pour une arme: *snaithisha*. Ce verset démontre le motif narratif d'une arme comme la volonté du Bien, dans l'*Avestâ*.

Références aux armes dans le Tir Yasht (Yasht Tir)

Ce Yasht est extrêmement important car il concerne le culte de l'archer céleste, Tir, qui prête son nom au mot avestique pour flèche. Néanmoins, il ne contient

pas beaucoup de références aux armes. Le verset numéro six[14] est une partie d'un panégyrique adressé à Ahourâ Mazdâ. Il exprime la vénération pour la lumière scintillante d'Ahourâ, rayonnante et pleine d'éclat, se déplaçant rapidement vers la mer aux larges plages (une référence au ciel) dans une manière indiquée par la flèche volante rapide, la meilleure des flèches, que l'archer Arex, le plus noble des archers iraniens, a lancé depuis la montagne Kshuthat vers le mont Khanvant. Dans ce verset, la flèche volante est une métaphore qui associe l'imagination et la mythologie de l'Iran antique avec la vision du monde offerte par la religion zoroastrienne, rendant les deux inséparables. Ainsi, de la même manière que le personnage de Tir lui-même, les armes sont mentionnées dans un mode analogique qui, comme déjà expliqué, est un phénomène fréquent dans l'ensemble du corpus avestique. Le mot utilisé pour «volante rapide» est *mainyavasâo*; pour flèche, *tighrish* (c'est un mot habituel pour désigner une flèche dans l'*Avestâ*); pour la meilleure des flèches, *kšavivi-išva-temo*.

Références aux armes dans le Gosh Yasht (Yasht Gosh)

Le Gosh Yasht contient un verset d'une pertinence particulière: le verset numéro trente[15]. Dans ce verset, on implore la faveur de Drvasp et son aide dans la bataille contre le «messager-guerrier», armé d'un large casque et d'une armure, tourmentant tout le monde. Le but de la bataille est de faire fuir par la suite la cruelle Khion Arjasp, et aussi l'adoration du diable Darshinik vénérant les *divs* et possédant sept cents chameaux pour transporter des marchandises. Cette invocation est remarquable à cause des nombreuses références aux armures, mais

▲ *Exemple d'une page de l'*Avestâ *avec l'écriture de Houshang Siyâvakhsh (manuscrit D90)*

pas aux armes. Une raison est peut être dûe à la divinité Drvasp, possédant des chevaux, qui est une femme et non un guerrier. Dans le Gosh Yasht, on retrouve différents mots faisant référence au combat comme *jan* (tuer, torturer)[16] et *méréθyu* ou *mərəθyav* (mort, maladie)[17].

Références aux armes dans le Haoma Yasht (Yasht Haoma)

Le culte de Haoma, qui représente aussi bien une herbe qu'une divinité, est une tradition aryenne qui a précédé le zoroastrisme. Il existe des preuves qui suggèrent que Zarathoustra cherchait à

réprimer le culte de Haoma.[18] Néanmoins, grâce à l'étude du Haoma Yasht, partie très importante de l'*Avestá*, on peut penser que celui-ci a survécu au zoroastrisme pendant un certain temps. Le culte de Haoma survécut en se tissant dans le récit zoroastrien. Par exemple, les versets numéros neuf et dix[19] contiennent un dialogue entre Zoroastre et la divinité Haoma. Zoroastre demande à Haoma qui fût le troisième mortel à se prosterner devant lui, et pour quelle raison. Haoma donne en réponse que ce mortel l'a fait pour l'amour du monde matériel et qu'il a eu deux fils, l'un maître et l'autre fier combattant utilisant la masse d'arme. Le mot utilisé pour «un combattant qui se spécialise dans le combat avec le macis» est *parâsh.*

Dans ce verset, la flèche volante est une métaphore qui associe l'imagination et la mythologie de l'Iran antique avec la vision du monde offerte par la religion zoroastrienne, rendant les deux inséparables.

Dans le verset numéro trente et jusqu'à la fin du Haoma Yaŝt, l'Haoma est lui-même cité comme l'arme protégeant le corps des justes:

Haoma zâire vadare jaiδi[20]

Le mot *zâire* signifie «doré»; *vadare* signifie une arme; *jaiδi* signifie coup violent[21].

Le verset numéro trente deux explique le genre de l'ennemi contre lequel est utilisé Haoma:

Maoδanō-kairyâi upaštâ-bairyâi yaθa awrem vâtō-šūtem[22]

Cela signifie que Haoma est utilisée contre la femme méchante et rusée, mais aussi voluptueuse et lascive, dans laquelle l'esprit s'agite comme un nuage au vent.

Références aux armes dans le Sraosha Yasht (Yasht Sraosha)

Le Sraosha Yasht est particulièrement intéressant car il décrit un type de hache d'arme. Le verset numéro trente et un[23] dit que Sraosha vient trois fois par jour, tenant fermement dans ses mains son arme tranchante qui se propulse vers les crânes des *divs.* Il existe des opinions divergentes sur la nature exacte de cette arme mais il est clair qu'elle est portée à deux mains (*«dâmân nišaň hasti»*). Le nom pour cette arme est «*snaiθiš»*. Mills (1887) définit ce terme alternativement comme hache ou hallebarde dans son livre. Le verset dit que cette arme est pointue («*bâmīm* [24]») et porte une arête («*brōiθrō-taēzem* [25]»).

Le verset numéro trente deux[26] décrit une masse d'arme «sanglante»: (l'arme) pour abattre Aňrō Mainyu le méchant, pour abattre le *div* avec la masse d'arme sanglante. Ici, le mot utilisé pour la masse d'arme est *Draoš*, et le mot pour «sanglante» est *xrvīm*.

Références aux armes dans le Frawardin Yasht (Yasht Farvardin)

Ce Yasht contient de nombreuses références aux armes et armures. Le verset numéro quarante cinq[27] porte sur la vénération des glorieux fravashis. Ils portaient des vêtements chatoyants, avec des «casques en fer»[28], mais aussi des armes et des armures en fer, pour châtier les milliers de *divs* armés de lances. Le mot utilisé pour désigner les armes en fer est *ayo-zayâo*, qui est une contraction du mot *ayan*.

Le verset numéro soixante douze[29] ressemble à une recette pour se protéger contre divers types de blessures. Le verset est une forme de protection contre l'épée bien tendue, la masse d'arme lourde, la

flèche visée précisément, la lance et les pierres bien lancées. Le mot pour désigner l'épée est *kareta*; pour «bien tendue», *hufrangaršto*; pour la masse d'arme, *vazro*; pour «lourde», *hunivikhto*; pour une flèche: *išuš*, pour la lance: *arštiš*; pour les pierres, *asâno*[30]; pour «lancées», *aremoshuto*. Le verset numéro cent six[31] dit que le fravashi Karena, le fils de Zbaurvant, possédait une lance, associée à Ahourâ. Le mot utilisé pour cette lance est *darši-draoš*. Le verset numéro cent trente six[32] dit que le fravashi Keresasp, de la famille de Sam, porte une masse d'arme. Le mot utilisé ici pour un combattant avec une masse d'arme est *gaδavara* [33] et pour une masse est *gaδã* [34]. On utilise différents mots pour définir le combat comme *yuδ* (combattre)[35], *ni-jan* (detruire)[36], *hamérėθa* (ennemi)[37], *hamaréna* ou *ham-arana* (bataille)[38], *péšanã* (bataille)[39], *hvaiwyãsta* (bien lancé)[40].

Dans le Frawardin Yasht, on utilise quelques mots se référant aux armes comme *dru* (lance, bois)[41], *spãra* (bouclier)[42], *vãša* (char)[43], *varaθa* (bouclier, arme défensive)[44], *vérėθra* (bouclier, armure, victoire)[45] et *xvãθaxta*: (un arc bien tendu)[46].

D'autres mots font référence au combat comme *arézayant* (combat)[47], *paiti-jan* (contre-attaquer)[48], *parét* (combattre)[49], *sčind* (casser, détruire)[50], *tbiš* (vaincre, torturer)[51], *uearãrét* ou *uerârət* (attaquer firmement)[52], *vanat-péšana* (conquérir en bataille)[53] et *zãvaré* (pouvoir)[54].

Références aux armes dans le Râm Yasht (Yasht Ram)

Ce Yasht contient lui aussi de nombreuses références aux armes. Par exemple, le verset numéro quarante huit[55] dit «Mon nom est la lance acérée. Mon nom est le gardien de la lance acérée.



▲ *Masse d'arme en bronze avec des visages humains de Marlik, 1200 av. J.-C., Musée national d'Iran*

Mon nom est la lance longue. Mon nom est le gardien de la lance longue. Mon nom est la lance perçante. Mon nom est le gardien de la lance perçante.» Dans ce verset, l'arme devient identique au porteur, et l'arme est déifiée en même temps que son porteur. Le verset suggère également que ce sont là des catégories distinctes de lances: acérée, longue et perçante. Alternativement, il peut faire penser que les trois caractéristiques appartiennent à la lance idéale. Le mot utilisé pour la lance acérée est *tizyaršte*; le mot pour la lance longue, *perethvaršte*[56]; le mot pour la lance perçante, *vaezyaršte*.

Le Farwardin Yasht contient de nombreuses références aux armes et armures. Le verset numéro quarante cinq porte sur la vénération des glorieux fravashis. Ils portaient des vêtements chatoyants, avec des «casques en fer», mais aussi des armes et des armures en fer, pour châtier les milliers de *divs* armés de lances.

Références aux armes dans le Vendidâd

Le Vendidâd (dans la langue pahlavi), ou le Vîdêvdât (en avestique) est le nom de la section de l'*Avestâ* qui traite de la loi religieuse. Le nom Vîdêvdât signifie la «loi contre les *divs*», et cette section décrit un certain nombre d'obligations et de sanctions divinement ordonnées qui s'appliquent pour le croyant zoroastrien. Le Zand-î Jvît-dêv-dâ est un texte important de l'*Avestâ* car il contient un grand nombre de notes religieuses écrites sous la forme d'un commentaire. Ce texte est divisé en un certain nombre de sections appelées Fargards (ou Pargards). L'une des formules les plus importantes retrouvée dans ce texte est:

Hô îm zamî awar-sôpt pa sûrâk-aûmand-zar-în; (vas) bê ân sôpt pa-astar, -(ku-s awar farôt darît)-(vas) aêtûn gûpt, (ku): 'dôsâramîhâ, Spend-armat! (kunit); -(ku, dôsâramîhâ, dâmân râ, kûnît in chis); -'frâ-ch raw', - (ku, vês bê-dârâs), - bê 'hûnâm', - (ku, yast bê bâs), - (bê gûbisn namâz gûpt), 'barism î-pahâân û stôrân û martômân râ; kûnît în chis)[57].

(«"Il" perça la terre avec l'outil creux [fait d'or]; il abattit le poignard; il parlait avec l'amour divin: "'Ô Spendamard: Approche! Approche du bétail, des animaux et des hommes!'"»)

Cette formule décrit un poignard d'or propre à Ahourâ Mazdâ. Ce poignard est présenté comme un instrument d'autorité et de commandement, et à ce titre, c'est un instrument qui donne la vie à la terre. Il est donc un élément indispensable de la cosmogonie zoroastrienne. Cette interprétation est compatible avec la vision du monde zoroastrien selon laquelle celui qui donne la vie est considéré comme bon, et celui qui la prend est considéré comme mauvais. En conséquence, les lois et les peines présentées dans le Vendidâd sont propices à la vie humaine et au bien-être.

La quatrième pargard introduit le thème de l'arme comme un instrument de châtiment imposé par les Dieux sur Terre. Le verset numéro dix huit traite de la peine applicable à ceux qui prennent une arme dans le but d'agresser un homme:

Dâtâr i-gêhân î-ast-aûmandân, asô! Ke ô-mart âgerapt gîrêt, katâr ôi hast tôjisn?

(«Ô saint créateur du monde matériel! Quelle est la sanction pour celui qui prend une arme pour attaquer un homme?»)

La réponse à cette question est donnée comme suit:

Az-as gûpt Aûhr-mazd, (k): 'panj (pa-

awar-zanisnîh) awar-zanisn asp-astar, panj Srôsacharanâm; datîgar, dah (pa-awar-zanisnîh) awar-zanisn asr-astar, dah Srôsacharanâm; satîgar, pânj-dah (pa-awar-zanisnîh) awar-zanisn asp-astar, pânj-dah Srôsacharanâm.[58]

(*«*Ahourâ Mazdâ répondit: "Il faut en détruire cinq avec le fouet, cinq avec le *Srôsacharanâ*; par la seconde attaque, il faut en détruire dix avec le fouet, dix ans avec le *Srôsacharanâ*; lors de la troisième attaque, il faut en détruire quinze avec le fouet, quinze ans, avec le *Srôsacharanâ*.»)

Il est clair qu'il existe un principe de proportionnalité pour décider des punitions prescrites par le Vendidâd. Un délinquant reçoit un certain nombre de coups de fouet en fonction du nombre de fois qu'il a déjà commis ce crime. Le type de fouet utilisé (*«asp-astar*») est semblable à celui utilisé pour diriger un cheval. En outre, le Vendidâd mentionne un *Srôsacharanâ*, qui est un instrument pour lequel aucune description n'est donnée. *Srôsa* est une divinité bienfaisante dans l'univers zoroastrien et qui est, selon le Vendidâd, associée à l'*Asha*, représentant le Bien dans l'univers. Le *Srôsasharanâ* est une arme associée à *Srôsa*, et dispose ici d'une fonction divine de la justice. Dans le Vendidâd, les sanctions à coups de fouet sont toujours associées au même nombre de coups portés par le *Srôsasharanâ*. Ainsi, la punition se déroule à la fois sur terre et dans le royaume des dieux. La plupart des nombreux châtiments corporels évoqués dans le Vendidâd impliquent le fouet.

En outre, dans le Vendidâd, l'immédiateté et l'efficacité de la punition céleste sont soulignées, parfois en utilisant des armes comme métaphores pour montrer l'impact concret de ces formules.

Le Verset numéro quarante-six du neuvième pargard dit:

Hûmâna î-oî, Spîtamân Zaratûst! be aan druj 'jat', chun tîr î khva-sakht, ayûp chun ka pa namat î tar sâl, ayûp chun ka pa (aan-î) frârôn var, (ê tâ)[59]

(«Juste comme cela, O Spîtamân Zarathoustra! Les *drujs* seront lancés comme une flèche bien tirée, ou comme avec «*namat*», d'au moins un an, ou comme par le '*var*' [une épreuve juste]. Immédiatement.»)

Cette section est très utile à nos recherches car elle correspond à la vitesse d'efficacité d'une flèche (par exemple avec le fouet).

Le verset numéro neuf du quatorzième pargat contient une liste détaillée des armes, et affirme qu'elles sont l'attirail d'un guerrier:

(Har)visp zay î-aratêstâraan ô-martaan-asâan, pa-asahîh-vêhi rôbaan pa-tôjisn, bê-(ê)-awaspârêt; ez ôisaan zay-i-aratêstâraan: fratôm arts, -(chun nêza); - datîgar kârt, - (chun sapsêr); satîgar vazr; chahârâm snavar, -(kamaan); panjôm zên, awâ kôtîr, awâ siaan ayagên sar; sasôm k opîn snâr bâzâ, - awâ siaan kopîn - (sig); - haptôm zrah; hastôm garîvpaan, (ân î ez tara awâz ô zrah bastêstêt; nohôm pêtâ, - (ân î azîr î zrah dârênd); dahôm sâlwâr, -(tara); yâzdahôm kamar; dvâzdahôm rânpân.[60]

(*«*Il doit offrir, avec une piété sincère, comme punition pour sauver son âme, tous les instruments d'un guerrier [*Rathaestâr*] qui sont: d'abord, la lance



▲ *Hache en bronze du Lorestân, 1000 av. J.-C.*



▲ *Epée en or de Kalârdasht, 1000 av. J.-C.*

[*arst*]; deuxièmement, le couteau ou l'épée; troisièmement, la masse d'arme; quatrièmement, l'arc [*samar*]; cinquièmement la hache de selle avec un carquois [*kôtîr*] [avec une trentaine de flèches à têtes de fer]; sixièmement, la fronde [*kopin*] [avec des pièces latérales rejointes par des points de couture] avec une trentaine de pierres; septièmement l'armure cuirassée; huitièmement, le protège-cou [*garivpân*]; neuvièmement, la tunique ou le dossard [*petân*]; dixièmement, le casque [*sâlvâr*]; onzièmement, la ceinture; douzièmement, le cuissot.»)

Ce verset est fort utile car il nous fournit une liste complète de l'armement d'un guerrier de l'Iran ancien. De là, en dehors des informations sur les quatre parties de l'armure utilisées pour protéger la tête, le cou, le corps et les cuisses, on peut obtenir une grande quantité d'éléments utiles sur les armes du guerrier archétypal. Cependant, il est prudent de préciser que toutes les pièces citées ici étaient des articles coûteux et prestigieux. Si cela n'avait pas été le cas, leur confiscation n'aurait pas été prise comme une punition efficace. L'arme la plus importante était clairement la lance. La masse d'arme avait la priorité sur la hache de selle, et l'arc la priorité sur la fronde. En outre, le type de fronde avec des côtés cousus (*snar*) était une arme précieuse et prestigieuse appropriée au guerrier professionnel. En résumé, cette section donne un aperçu complet de l'équipement porté par les guerriers professionnels de l'époque, et elle établit que la perte de ces objets et conséquemment, la perte du statut de guerrier, étaient utilisées comme une forme de punition ou de pénitence dans l'organisation sociale de la société iranienne ancienne.

Les armes ou l'équipement dans le Vendidâd sont *aršt* (lance)[61], *asãna* o *asan* (un type d'arme[62], *čaθru-yuxta* (char à quatre roues)[63], *fradaxšanã* (frondre)[64], *fradaxšanya* (fronde ou pierre de fronde)[65], *haosafnaẽna* ou *haosafnaẽni* (d'acier)[66], *haosafnaẽnõ-saẽpa* (fondant l'acier de différentes formes ou lieu pour fondre l'acier)[67], *huzaena* (bien armé ou avec de bonnes armes)[68], *karéta* ou *karéti* (couteau; épée)[69], *rânapâna* ou *rânapâ(y)* (jambière)[70], *sãravãra* (casque)[71], *sna***q***a* (une arme frappante; coup)[72], *taša* (hache)[73], *vazémnõ-aršti* (une lance perçante)[74], *xvãθaxta* ([un arc] bien tendu)[75] et *zrãgha* ou *zrãδa* (cuirasse)[76].

Les mots dans le Vendidâd qui définissent l'acte du combat sont *apa-yas* (annihiler)[77], *asnae-raeša* (blessant à courte distance)[78], *ava-jan* (tuer)[79], *ava-kérént* (couper)[80], *fra-karént* (couper en morceaux)[81], *fra-van* (tuer)[82], *hazaňgra nya* (qui tue mille fois)[83], *hazaňh* ou *hazaňha* (pillage; dérivant d'une proie)[84], *iriš* (blesser)[85], *karént* (couper)[86], *mahrka* (morte)[87], *mar* (tuer, mourir)[88], *marénč* (tuer, détruire)[89], *maréa* (tuer, détruire)[90], *meša* (mort)[91], *mérénčya* (tuant)[92], *mérénčyåstéma* (très destructif)[93], *mrũra* (mortel)[94], *para-marénc* (tuěr)[95], *paréθ* (s'éteindre)[96], *raeša* ou *raešaňh* (blessure)[97], *riš* (blesser)[98], *sif-sip* (percer, fondre)[99], *spã* (jeter, détruire)[100], *spasan* (garde, gardien)[101], *tbiš* (torturer,

détester, se venger)[102] et *upa-karént* (couper)[103].

Conclusion

Il est possible d'identifier de nombreuses catégories d'armes anciennes perses à travers l'analyse de l'*Avestâ*. En examinant les racines étymologiques de la langue, des indices importants peuvent être tirés concernant non seulement la nature et les caractéristiques des armes de l'Iran antique, mais aussi la façon symbolique, métaphorique et cosmologique avec laquelle les armes ont été souvent idéalisées, et de ce fait tirer des enseignements significatifs sur la théorie, les méthodes et pratiques de la religion iranienne ancienne et de la culture martiale. ■

---

1. Sethna (1975:67).
2. Voir le verset 13 dans l'Âbân Yasht (verse 13) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1305). Bartholomae (1961:1392) traduit ce mot comme “bête de trait”.
3. Voir le 21 dans l'Âbân Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:154). Voir aussi Reichelt (1968:219) et Bartholomae (1961:216).
4. Voir les versets 11 et 131 dans l'Âbân Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1320) et Reichelt (1986:261).
5. Voir le verset 65 dans l'Âbân Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:8).
6. Voir le verset 112 dans l'Âbân Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:154) et Reichelt (1968:219).
7. Voir le verset 98 dans l'Âbân Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:227) et Reichelt (1968:222).
8. Voir le verset 132 dans l'Âbân Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:20), Reichelt (1968:219) et Bartholomae (1961:200).
9. Voir verset 92 dans l'Âbân Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1557) et Bartholomae (1961:1789).
10. Voir le verset 22 dans l'Âbân Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:525).
11. Voir le verset 50 dans l'Âbân Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:891) et Reichelt (1986:239).
12. Voir verset 68 dans l'Âbân Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1469) et Reichelt (1986:270).
13. Sethna 1975:31.
14. Sethna 1975:86.
15. Sethna 1975:121.
16. Voir le verset 18 dans le Gosh Yasht /Dravsp Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:525).
17. Voir le verset 10 dans le Gosh Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1133), Bartholomae (1961:1173) et Reichelt (1986:251).
18. Voir Gâthâ Y.32.10, 12, 14; 48.10.
19. Taraporewala 1922:60.
20. Taraporewala 1922:88.
21. En sanscrit, la racine de *jayate* signifie «victoire».
22. Taraporewala 1922:88.
23. Taraporewala 1922:100.
24. Noter la racine sanscrite *bâ*, qui signifie «à briller».
25. Noter la racine sanscrite *brâj*, qui signifie «à couper», et aussi le mot en perse moderne بریدن («à couper»), et aussi les mots تیز (pointu), تیغ («épée» ou «lame») et تیج («flèche»).
26. Taraporewala 1922:101.
27. Sethna (1975:215).
28. *ayõ-xaoδa* (casques de fer). Voir le verset dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:108) et Bartholomae (1961:162).
29. Sethna 1975:223.
30. On écrit ce mot *asana* et *asan* voir (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:143), Bartholomae (1961:207) et Reichelt (1986:219).
31. Sethna 1975:239.
32. Sethna 1975:255.
33. Voir le verset 61 du Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:457) et Reichelt (1986:227). Bartholomae (1961:488) définit un guerrier qui jette la massue.
34. Voir le verset 61 dans le Frawardin Yasht (verse 61) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:457).
35. Voir le verset 63 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1187) et Reichelt (1986: 254).
36. Voir le verset 48 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:526), Reichelt (1986:249) et Avesta.org.
37. Voir le verset 107 dans le Frawardin Yasht et aussi le verset 69 dans le Mehr Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1551), Reichelt (1986:276) et Bartholomae (1961:1776).

38. Voir le verset 31 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1550) et Bartholomae (1961:1775).
39. Voir le verset 23 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:924) et Reichelt (1986:240).
40. Voir le verset 72 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1617), Reichelt (1986:280) et Bartholomae (1961:1847).
41. Voir le verset 99 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:772).
42. Voir verset 35 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1470).
43. Voir verset 52 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1320) et Reichelt (1986:261).
44. Voir le verset 26 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1369:1290-1291) et Reichelt (1986:259).
45. Voir le verset 24 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1373-1374), Bartholomae (1961:1420-1421) et Reichelt (1986:261).
46. Voir verset 72 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:402).
47. Voir le verset 33 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:121).
48. Voir le verset 67 dans le Frawardin Yasht (verse 67) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:526).
49. Voir les versets 27 et 45 dans le Frawardin Yasht (verses 27 and 45) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:891) et Reichelt (1986:239).
50. Voir verset 31 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1437) et Reichelt (1986:269).
51.Voir le verset 31 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:648).
52. Voir le verset 23 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:267), Reichelt (1986:223) et Bartholomae (1961:380).
53. Voir le verset 30 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1274) et Reichelt (1986:258).
54. Voir l verset 1 dans le Frawardin Yasht (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:586) et Reichelt (1986: 273).
55. Sethna 1975:307.
56. Noter que dans l'avestique des Gâthâs, le mot *darega* signifie «longue»; dans l'avestique récent, le mot pour «longue» est *dargam*, selon Tolman.
57. Cette formule se trouve au Pargard numéro un, versets numéro quatorze et dix-neuf. Voir: Anklesaria (1949:20); Anklesaria (1949:22); Anklesaria (1949:24).
58. Anklesaria (1949:77).
59. Anklesaria (1949:252).
60. Anklesaria (1949:302).
61. Voir Fargard 14 (verset 9) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:125).
62. Voir Fargard 17 (versets 9 et 10) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:143). Pourdâvoud (1969/1347:79) explique qu'en perse moderne, on utilisait le mot *âs* pour référer à la pierre de moulin qui a sa racine dans *asan* en perse avestique.
63. Voir Fargard 7 (verset 41) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:497-498) et Bartholomae (1961:579).
64. Voir Fargard 14 (verset 9) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:954-955), Reichelt (1986:245) et Bartholomae (1961:981).
65. Voir Fargard 17 (versets 9 et 10) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:955), Reichelt (1986:245), Bartholomae (1961:981) et Pourdâvoud (1969/1347:78-79).
66. Voir Fargard 7 (verset 75) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1519) et Bartholomae (1961:1739).
67. Voir Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:1519) et Bartholomae (1961:1737).
68. Voir Fargard 19 (versets 15 et 28) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1582), Reichelt (1986:279) et Bartholomae (1961:1838).
69. Voir Fargard 4 (verset 50) Bartholomae (1961:454) et Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:360). Ce nom dérive du verbe *karet* (couper) (Pourdâvoud, 1969/1347:41).
70. Voir Vendidâd 14 (verset 9) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1225 et Bartholomae, 1961:1523). Dans l'*Avestâ*, on utilise *râna* pour définir la jambe (voir Fargard 8, verset 59, Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1225 , Bartholomae (1961:1523)). En nouveau perse, on utilise *rânband* ou *rânin* pour définir jambière (*Âdâb al-Harb va al-Shojâ-e*, Mobârak Shâh Fakhr-e Modabbar, 1967/1346:369).
71. Voir Fargard 14 (verset 9) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1419).
72. Voir Fargard 19 (verset 46) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1459) et Reichelt (1986:270).
73. Voir Fargard 14 (verset 7) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:627, et Bartholomae, 1961:645).
74. Voir Fargard 20 (verset 1 et 2) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1265).
75. Voir Fargard 9 (verset 46) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:402).
76. Voir Fargard 14 (verset 9) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:565-602) et Bartholomae (1961:1703).
77. Voir Fargard 19 (versets 8 et 9) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1166).
78. Voir Fargard 13 (versets 46 et 48) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:152).
79. Voir Fargard 16 (verset 12) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:525).
80. Voir Fargard 4 (verset 50) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:362).
81. Voir Fargard 7 (verset 13) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:362).
82. Voir Fargard 18 (verset 70) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1272).

83. Fargard 13 (versets 1, 2, 5 et 6) et Fargard 8 (verset 80) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1529), Reichelt (1986:277) et Bartholomae (1961:1797).
84. Voir Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:1531), Bartholomae (1961:1798-1799) et Reichelt (1986:277).
85. Voir Bahrâmi et Joneydi (1990/1369:248).
86. Voir Fargard 7 (versets 38 et 40) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:361 et Reichelt, 1986:225).
87. Voir Fargard 20 (versets 3, 6. 7, 9 et 10) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1113), Bartholomae (1961:1146), et Reichelt (1986:251).
88. Voir Fargard 3 (verset 33) et Fargard 7 (verset 37) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1098) et Reichelt (1986:251).
89. Voir Fargard 15 (verset 14), Fargard 18 (versets 55 et 59), Fargard 19 (verset 6) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1103-11044).
90. Voir Fargard18 (verset 55 et 59) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1101) et Reichelt (986:251).
91. Voir Fargard 5 (verset 61) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1133).
92. Voir Fargard 1 (verset 14) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1132) et see Reichelt (1986:251).
93. Voir Fargard 7 (verset 58) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1132) et Bartholomae, 1961:1173).
94. Voir Fargard 22 (verset 2) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1145), Bartholomae (1961:1197) et Reichelt (1986:253).
95. Voir Fargard 13 (verset 3) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1104) et Reichelt (1986:251).
96. Voir Fargard 3 (verset 32) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:891).
97. Voir Fargard 7 (verset 38) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1198), Reichelt (1986:264) et Bartholomae (1961:1486).
98. Voir Fargard 13 (versets 31, 32, 33 et 34) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1229) et Reichelt (1986:264).
99. Voir Fargard 10 (verset 18) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1423).
100. Voir Fargard 3 (verset 41) (Reichelt, 1986:270 et Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1467).
101. Voir Fargard 13 (verset 28) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:1467).
102. Voir Fargard 8 (verset 21), Fargard 18 (verse 61) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:648).
103. Voir Fargard 13 (verset 33) (Bahrâmi et Joneydi, 1990/1369:362).

Références:

-Amouzegâr, J.; Tavassoli, A, *Zabân-e pahlavi: Adabiyât va dastour-e zabân* (La langue pahlavi: sa littérature et sa grammaire), Téhéran, Enteshârât-e Mo'in, 1382 (2003).
-Anklesaria, B.T., *Pahlavi Vendidâd*, Bombay, Rustam J.J. Modi, 1949.
-Anquetil-Duperron, A.H., *Zend-Avesta* (Volumes 1, 2, 3), London, Garland, 1984.
-Bahrâmi, Ehsân; Joneydi, Fereydoun, *Farhang-e vâjehâyeh Avestâ: bar pâye-ye farhang kângâ va negâresh be farhang-hâye digar* (Lexique des termes de l'*Avestâ* basé sur le lexique de Kanga et prenant en compte les autres lexiques), Téhéran, Nashr-e Balkh, 1369 (1990).
-Bartholomae, Christian, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1961.
-Dhalla, M.N., *The Nyaishes or Zoroastrian litanies*, Columbia, Columbia University Press, 1908.
-Duchesne-Guillemin, J., *Les composés de l'Avesta*, Liège, Université de Liège, 1936.
-Dutt, C., *Selections from Avesta and old Persian*, Calcutta, The World Press Private, 1973.
-Farrokh, Kaveh, *Sassanian Eilte Cavalry AD 224-642*, Oxford, Osprey Publishing Ltd, 2005.
-Geiger, W., *Civilization of the Eastern Irânians in Ancient Times*, London, Henry Frowde, 1885.
-Harper, Prudence Oliver, *The Royal Hunter: Art of the Sassanian Empire*, New York, The Asia House Gallery, 1978.
-Hintze, A., *The Khorda Avesta and Yašt Codex*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008.
-Jamaspasa, K.M., *The Avesta codex F1: (Niyâyišns and Yašts).* Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.
-Kângâ, K.E., *A Practical Grammar of the Avesta Language, Compared with Sanskrit, with a Chapter on Syntax and a Chapter on the Gâthâ Dialect*, Byculla, Education Society Press, 1891.
-Mobârak Shâh Fakhr-e Modabbarm Mohammad ben Mansour ben Said, *Âdâb al-harb va al-Shojâ-e* (Les usages de la guerre et de la bravoure), annoté par Ahmad Soheyli Khânsâri, Téhéran, Eqbâl, 1346 (1967).
-Moshtagh Khorasani, M., *Lexicon of Arms and Armor from Iran: A Study of Symbols and Terminology*, Tuebingen, Legat Verlag, 2010.
-Moshtaq Khorasani, *Arms and Armor from Iran: The Bronze Age to the End of the Qajar Period*, Tuebingen, Legat Verlag, 2006.
-Pourdâvoud, E., *Zin Abzâr* (Armement), Téhéran, Tchâpkhâneh-ye artesh-e shâhanshâhi, 1347 (1969)
-Reichelt, H., *Avesta Reader*, Strasbourg, 1911.
-Schlerath, B., *Awesta-Wörterbuch*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1968.
-Sethna, T.R., *Khordeh Avesta*, Karachi, Ma'aref Printers, 1975.
-Taraporewala, I. J. S., *Selections from the Avesta and Old Persian*, Calcuttam Calcutta University, 1922.
-Zimmer, H., *Altindisches Leben: die Cultur der vedischen Arier nach den Samhitâ*, Berlin, Weidman, 1879.

Gerhard Richter

Exposition au Centre Pompidou, Paris
6 juin-26 septembre 2012
La photo au cœur de la peinture

Jean-Pierre Brigaudiot

L'exposition s'intitule *Panorama*, ce qui définit comme programme de montrer un ensemble significatif mais évidemment non exhaustif d'œuvres de Richter, un artiste allemand né en 1932 dans un pays marqué par de pesants évènements politiques dont la guerre mondiale, la défaite puis la partition du pays. Richter restera en République Démocratique, c'est-à-dire communiste, jusqu'à sa fuite en Allemagne de l'Ouest en 1961. La formation artistique de Richter, en Allemagne de l'Est, a été extrêmement académique - le Réalisme Socialiste - et cela lui a permis d'acquérir un réel savoir-faire notamment en matière de peinture, savoir-faire que d'autres artistes de la modernité avaient rejeté; mais pour Richter, ce savoir-faire ne posera pas problème, au contraire, il va l'assumer, l'inscrire dans la continuité de la tradition et de l'histoire de la peinture et même en tirer parti tout au long de sa carrière. Cependant la peinture de Richter, lorsqu'elle est figurative, ne se joue pas seule face au monde visible, pas plus, d'ailleurs, que lorsqu'elle est abstraite.

Cette exposition est coproduite par plusieurs musées, la Tate Modern de Londres, la NeueNationalgalerie de Berlin et le Centre Pompidou.

Gerhard Richter | Panorama
Une rétrospective | A retrospective
Centre Pompidou

▲ *Photos de l'exposition "*Panorama*" de Gerhard Richter*

Un triple jeu

Richter peintre va, pour l'essentiel, œuvrer sur trois territoires: celui de la peinture figurative, très figurative, jusqu'à faire douter le visiteur qu'il s'agit de peinture et non de photographie ou d'un tirage numérique sur toile. On peut évidemment penser à l'Hyperréalisme, celui des Américains, mais à y regarder de près, il s'agit de tout autre chose. Le second territoire est celui de la photo, omniprésente, même si bien peu montrée en tant que telle, dans cette exposition. Richter ne se positionne toutefois pas comme photographe mais la photo est omniprésente dans l'élaboration de son œuvre, celle qu'il prend lui-même ou celle, toute ordinaire, de la presse. Le troisième territoire est celui de la peinture abstraite qui surgit en 1966, une peinture abstraite très abstraite, et ici, cela signifie retirée du monde visible pour n'être que peinture en ses éléments constitutifs – cependant la peinture abstraite, et Richter le dit lui-même, est une auberge espagnole où chacun apporte son capital visuel et par conséquent peut y



voir une évocation de choses du monde.

Ce travail du peintre sur trois territoires explique l'œuvre qui est énorme et mondialement reconnue: Richter a participé moultes fois aux plus grandes manifestations artistiques de l'art vivant, comme la Biennale de Venise ou la Dokumenta de Kassel en Allemagne, il a été présenté par les musées les plus prestigieux.

Peindre la photo

La photo est donc omniprésente dans l'œuvre de Richter, à travers celle qu'il prend, des paysages, par exemple, et ce travail en photo même s'il n'est pas celui d'un photographe, est un travail considérable, sans fin. Il y en a sans doute des milliers que l'artiste classe, organise en planches et même accepte de montrer, comme d'autres montrent esquisses et croquis. La photo est un moyen d'approcher le réel, d'en garder la mémoire et la trace pour, plus tard, être le modèle reproduit sur la toile. Souvent le mode opératoire est celui de la reproduction de l'image photographique *au carreau*, il s'agit d'un très ancien procédé qui consiste à quadriller et numéroter les lignes tracées sur l'image à agrandir, puis à quadriller le support de l'œuvre, la toile, le jeu étant celui qui consiste à reporter en A3, en C7, etc., les formes de l'image d'origine pour obtenir la même en plus grand. Mais Richter a également utilisé la projection de l'image sur la toile, ce qui se banalise avec

> Le troisième territoire est celui de la peinture abstraite qui surgit en 1966, une peinture abstraite très abstraite, et ici, cela signifie retirée du monde visible pour n'être que peinture en ses éléments constitutifs – cependant la peinture abstraite, et Richter le dit lui-même, est une auberge espagnole ou chacun apporte son capital visuel et par conséquent peut y voir une évocation de choses du monde.

l'apparition des appareils le permettant. Ce travail de Richter à partir de la photo, pour un rendu final photographique bien qu'effectué à la peinture à l'huile pose un certain nombre de questions aux rapports qu'entretiennent la photo et la peinture. Question de l'œuvre originale et unique: la photo est multipliable à l'infini, le tableau peint à la main est unique. Peindre comme le fait Richter, en reproduisant en peinture le reproductible qu'est la photo avec la plus grande précision est un acte étrange qui, ne serait-ce la reconnaissance institutionnelle dont jouit Richter pourrait passer pour un acte réactionnaire, anti moderne. Je veux dire que l'on pourrait considérer qu'il s'agit d'un retour vers un passé où la peinture s'était assignée pour fonction de représenter le réel en se faisant oublier en tant que médium. Depuis bien longtemps, la photo a pris son autonomie en tant qu'art à part entière, en tant qu'aboutissement d'un désir pluriséculaire de réalisme absolu véhiculé par la peinture; en même temps la photo dans sa capacité de réalisme va pouvoir se substituer à la peinture. En ce sens, Richter serait-il en quelque sorte un peintre pompier attardé? Evidemment les choses ne sont pas si simples et le territoire de la peinture abstraite où œuvre également Richter perturbe cette relation entre peinture et photo.

Peindre comme le fait Richter, en reproduisant en peinture le reproductible qu'est la photo avec la plus grande précision est un acte étrange qui, ne serait-ce la reconnaissance institutionnelle dont jouit Richter pourrait passer pour un acte réactionnaire, anti moderne.

Une abstraction qui aboutit aussi à la photo ou presque

Chez Richter, il y a deux types d'abstractions picturales, peut-être même trois. Il y a une abstraction informelle, une abstraction géométrique pure et dure et une abstraction qui se joue comme une altération de la peinture figurative, cette dernière s'affronte aux toiles où les figures sont déjà peintes; elle est une sorte de dénégation de la figuration nécessairement laborieuse que pratique cet artiste. Elle est raturage, elle est gestuelle et d'une certaine manière elle dit quelque chose de l'impossibilité ou de la vanité de peindre le réel. Les toiles abstraites, comme celles qui figurent les choses du monde sont immenses ou toutes petites, c'est ainsi que travaille Richter.

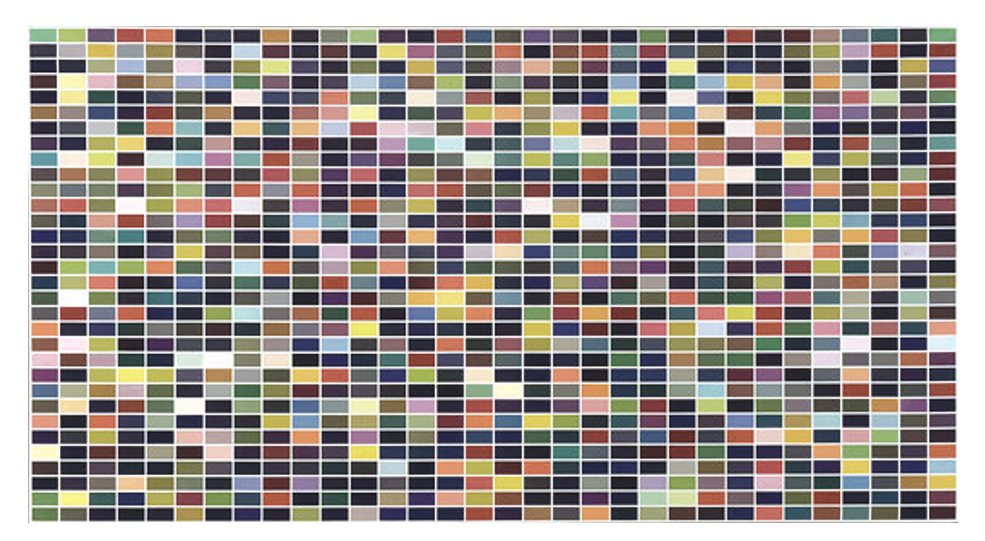
Les œuvres abstraites, contrairement au toiles figuratives, témoignent d'une aventure immédiate qui est celle du médium tel qu'en lui-même, affranchi de la fonction de figurer. La peinture abstraite de Richter dévoile un univers où la peinture s'invente dans et durant le faire, même si le peintre peut laisser très longuement reposer la toile avant de la continuer, de la rependre puis de l'achever – c'est-à-dire mettre fin au travail en exposant l'œuvre. Richter a peu à peu inventé ses propres outils et techniques pour qu'adviennent ses peintures abstraites: planche ou racloir pour étaler la peinture, instruments divers pour en étaler ou diminuer la couche encore fraîche. Il s'agit, au fil du temps, d'une peinture aux couleurs plutôt dures, sinon acides, et cette couleur étonne par rapport à une œuvre figurative tellement grise, aux tons assourdis, si souvent en noir et blanc, comme les photos dont elles est issue, mais aussi comme ce qu'on peut imaginer de la vie quotidienne en Allemagne de l'Est depuis la période de

la Seconde Guerre mondiale jusqu'à la fin du régime communiste. Quant à la peinture abstraite de Richter, curieusement, elle finit par rejoindre la photo par le biais du numérique. Ou autrement dit dans le cas de cet artiste, la peinture abstraite finit par être rattrapée par la photo ou plus exactement Photoshop.

Des thèmes récurrents

Sans épuiser la variété des thèmes traités par Richter, on peut discerner un certain nombre d'entre eux: le paysage, souvent de formats immenses, souvent brumeux, d'un flou qui nous parle de la photo et dégage une certaine tristesse, celle, sans doute subjective, des paysages de l'Allemagne lorsque le soleil ne perce pas. Du fait d'une omniprésence du noir et blanc, celui de la photo, lorsque Richter était un jeune artiste, on peut garder le souvenir de ces paysages comme étant également en noir et blanc, les tons assourdis y contribuent. Ils évoquent d'autre part le Romantisme allemand, avec un esprit proche, par exemple, de celui des œuvres de Caspar David Friedrich. L'exposition du Centre Pompidou propose une série de nuages, des grandes toiles à propos desquelles on peut penser, entre autres références, à l'Art Informel européen, dont cette brève tendance que fut le Nuagisme; mais surtout, ces formes informes et mouvantes des nuages nous parlent à la fois de la peinture de paysage des siècles antérieurs, ici comme étant des détails de cette peinture, et nous parlent de l'œuvre





abstraite de Richter, même si cette dernière est davantage orientée vers la géométrie qu'informelle dans son répertoire de formes. L'œuvre est également marquée par l'histoire de l'Allemagne nazie et par l'événement. L'un d'entre eux, sur lequel Richter va s'arrêter étant celui de la mort, en prison et de manière relativement mystérieuse, des membres de ladite Bande à Baader, un groupe de révolutionnaires anticapitalistes de la Fraction Armée Rouge. Portraits et figuration des cadavres d'après des images de presse, images de médiocre qualité aboutissant à une peinture floue, celle du doute peut-être, celui de Richter quant à cette aventure sinistre. D'autres œuvres issues d'images de presse, des publicités par exemple, nous renvoient directement à la rencontre du Pop'art mais dénué de ses couleurs vives. La couleur, chez Richter, semble réservée à sa peinture abstraite. D'autre part, le portrait le plus traditionnel fait partie de l'œuvre de Richter; cette exposition montre un certain nombre de ceux-ci consacrés à la famille du peintre, depuis certains d'entre eux en tenue militaire lors de la guerre mondiale, jusqu'à son épouse. Richter est d'une manière évidente attaché à la tradition et à l'histoire de la peinture. En ce sens il dit que non, la peinture n'est pas finie, ceci contrairement à la posture de Marcel Duchamp, un artiste par rapport auquel Richter se positionne volontiers.

Pour ce qui est de l'abstraction chez Richter, elle se réinvente indéniablement au fil du temps, jusqu'à cet aboutissement à une forme d'art numérique où l'œuvre devient reproductible à l'infini, sans perdre pour autant son *aura*.

Un autre aspect de l'œuvre picturale est cette série de tableaux strictement géométriques réalisés à la peinture émail dont l'origine se trouve dans les nuanciers des marchands de couleurs. Pour ma part je reçois cela comme un vouloir dire de la part de Richter, dire que ce chatoiement et cette perfection de l'exécution des nuanciers font partie de ce qui fonde la peinture et le métier du peintre. Car ce n'est pas le métier qui manque à Richter!

De l'unicité à la reproductibilité

Le parcours de cet artiste est aussi

celui de défis successifs, défis à l'histoire de la peinture comme à son présent, témoignages de l'histoire: le parcours de l'exposition nous fait rencontrer le Titien, repris par Richter, comme la Seconde Guerre mondiale, le Pop'art, Duchamp (avec notamment un nu descendant un escalier), et un certain nombre d'abstractions picturales éventuellement évocatrices de Monet ou de peintres expressionnistes abstraits américains. Pour ce qui est de l'abstraction chez Richter, elle se réinvente indéniablement au fil du temps, jusqu'à cet aboutissement à une forme d'art numérique où l'œuvre devient reproductible à l'infini, sans perdre pour autant son *aura* (Benjamin). Curieux aboutissement pour un artiste dont l'œuvre picturale a toujours gardé un ancrage dans la tradition de l'unicité! Là encore la photo est au cœur de la peinture, numérique ou non, avec son pouvoir de focalisation sur un simple détail démesurément agrandi.

L'exposition, en tant que *panorama*, ne peut rendre vraiment compte de la réelle ampleur de l'œuvre, pour autant elle permet une approche de celle-ci et sa mise en espace est réellement agréable pour le visiteur. Restent quelques interrogations sur la modernité de l'œuvre de Richter: entre poursuite de la tradition picturale et une abstraction impressionnante mais quelque peu datée, il apparait que cet artiste n'appartient pas au cénacle des extrêmes avant-gardes, celles qui ont réellement changé l'art. Mais la peinture continue, sans réellement se dissoudre dans la multiplicité des autres médiums et formes d'art surgis de la modernité. ■

Les œuvres abstraites, contrairement au toiles figuratives, témoignent d'une aventure immédiate qui est celle du médium tel qu'en lui-même, affranchi de la fonction de figurer. La peinture abstraite de Richter dévoile un univers où la peinture s'invente dans et durant le faire.



À propos de Rostam & Sohrâb
Entretien avec le dramaturge et metteur en scène Farid Paya

Mireille Ferreira

Farid Paya, dramaturge et metteur en scène franco-iranien vivant à Paris, a mis en scène sa traduction en français de Rostam & Sohrâb, poème épique du Shâhnâmeh *(Livre des Rois), la grande épopée iranienne de Ferdowsi. Mêlant au texte, chant, musique et scènes de combat, Farid Paya en fait un spectacle vivant aux multiples références, empruntant, comme il le dit lui-même, autant à la miniature persane qu'à des techniques issues des théâtres d'Orient et aux arts martiaux.*

Les premières représentations de Rostam & Sohrâb ont eu lieu au printemps au Théâtre 13 à Paris. Ce spectacle sera repris cet automne à la Cartoucherie au Théâtre de L'épée de Bois. À cette occasion, Farid Paya a bien voulu nous parler de l'ensemble de son œuvre théâtrale.

Mireille Ferreira: Quelle est l'influence de votre double culture iranienne et française dans votre parcours théâtral?

Farid Paya: Mon père, iranien, a connu ma mère à Paris. Après ses études de médecine, il a décidé de rentrer en Iran, ma mère l'a suivi. Ils ont gardé l'habitude de parler français à la maison, de ce fait j'ai appris cette langue très tôt. J'ai toujours parlé persan avec ma grand-mère qui habitait avec nous.

À Téhéran, jusqu'à l'âge de six ans, je parlais aussi anglais à l'école maternelle arménienne de Miss Mary qui nous faisait faire du théâtre. À quatre ans, je jouais le rôle d'une abeille, à cinq ans, celui d'un lapin et à six ans, j'ai joué le premier rôle dans une brève adaptation du livret de *L'enfant et les sortilèges* écrit par Colette pour l'œuvre de Maurice Ravel. Cela m'amusait beaucoup d'inventer des histoires, de faire jouer mes cousins, cousines, frères et sœurs. Ces jeux d'enfants étaient montrés aux parents. Je n'avais pas conscience alors que je faisais déjà de la mise en scène.

Puis, à l'âge de 17 ans, j'ai quitté l'Iran pour la France par envie de connaître ce pays. Un jour, j'ai assisté, à Rouen, à une représentation de l'*Horace* de Corneille interprété par les acteurs de la Comédie Française. C'était très ennuyeux. Cet ennui face à ce que je croyais être le meilleur du théâtre mit en échec mon désir artistique. Mais, arrivé à Paris, ce fut la découverte. Je crois avoir été tous les soirs au théâtre. J'ai vu des choses grandioses. Mes études me portaient vers le métier d'ingénieur, mais j'ai glissé tout doucement vers ce monde du théâtre que j'aimais, menant de front les sciences et l'art. J'ai suivi en parallèle les cours de l'École Centrale et ceux de l'École de Théâtre Jacques Lecoq. Ma décision était prise: ne jamais devenir ingénieur même si j'en ai obtenu le diplôme.

Dans les années 70, le théâtre universitaire était très vivant. L'École Centrale, que je venais d'intégrer, ouvrait ses nouveaux locaux à Châtenay-Malabry en région parisienne. J'ai créé une troupe universitaire dans le superbe théâtre qui y avait été aménagé. J'y ai donné un certain nombre de spectacles, comme *L'Eté* de Romain Weingarten et d'autres beaux textes

puis un spectacle de clown, qui fut joué presque 150 fois. Je voulais devenir professionnel, j'ai donc constitué une troupe professionnelle. J'hésitais entre faire du théâtre ou de la musique. En France, on vous met dans une catégorie et vous ne pouvez en sortir, c'est très cartésien ce cheminement catégoriel. Or, je voulais être à la fois un matheux, un écrivain et un homme de théâtre, faire de la musique, du travail corporel et du texte. En tant qu'Iranien, j'ai besoin d'aborder le vivant de manière plus globale, ou du moins ressentir comment un flux circule d'un pôle à un autre. Chaque secteur abordé crée une nouvelle ouverture sur le monde.

M.F.: Quelles ont été vos premières réalisations au théâtre?

F.P.: Le premier spectacle que j'ai monté, en 1977, était *Les Pâques à New York*, le premier poème de Blaise Cendrars, qui contait l'histoire des émigrants qui arrivent et meurent à New York sur Ellis Island. Le texte de Cendrars était complété par des textes en langue imaginaire, j'y avais intégré un grand nombre de chants et de danses. Le soir de la première, je doutais beaucoup, mais le succès a été énorme. La pièce a été jouée pendant trois ans, dans des tournées en France et à l'étranger. À partir de là j'ai continué dans cette direction. J'écris parfois les textes de mes spectacles, qui peuvent être des traductions ou des textes originaux. Je me suis beaucoup intéressé à la tragédie qu'elle soit grecque avec Sophocle et Euripide, romaine avec Sénèque; mais aussi Racine avec Phèdre

> Mêlant au texte, chant, musique et scènes de combat, Farid Paya en fait un spectacle vivant aux multiples références, empruntant, comme il le dit lui-même, autant à la miniature persane qu'à des techniques issues des théâtres d'Orient et aux arts martiaux.



▲ *Thibault Pinson (Hadjir) Guillaume Caubel (Kajdahom) Vincent Bernard (Sohrâb)*



▲ *Vincent Bernard (Sohrâb) Cédric Burgle (Houmân)*

et Andromaque, œuvres que j'avais lues à 12 ans; j'étais émerveillé par ces textes de Racine que j'ai mis en scène. J'ai aussi réalisé deux opéras pour orchestre réduit, ce qui me permettait d'explorer encore plus le rapport entre le chant et le théâtre.

J'écris parfois les textes de mes spectacles, qui peuvent être des traductions ou des textes originaux. Je me suis beaucoup intéressé à la tragédie qu'elle soit grecque avec Sophocle et Euripide, romaine avec Sénèque.

Le premier, *Labyrinthe Hôtel*, était une commande que m'avait passée Luc Ferrari (compositeur de musique contemporaine, décédé depuis). Il avait une idée d'opéra, j'ai écrit le livret et réalisé la mise en scène et lui a écrit la musique. Le second, *J'irai vers le nord, j'irai dans la nuit polaire,* était un opéra d'un jeune compositeur, Kasper Toeplitz, dont j'ai réalisé la mise en scène.

En 1980, j'ai ouvert mon propre théâtre, le Théâtre du Lierre, au 22 rue du Chevaleret, à 100 mètres de là où nous sommes (le Théâtre 13), et qui n'est plus que ruine actuellement. J'y ai programmé à nouveau *Les pâques à New York*, puis la première version d'*Œdipe Roi*, et un autre spectacle intitulé *Désormais*, dont les textes étaient entièrement remplacés par du chant *a cappella*. Ces spectacles ont également bénéficié d'une importante tournée et peu à peu ce théâtre s'est installé dans le paysage parisien. J'y accueillais des troupes amies. C'est là que j'ai monté les tragédies de Sénèque et de Racine. J'ai également donné des spectacles dans des festivals internationaux. À titre d'exemple, en France, deux spectacles ont été créés au Festival d'Avignon: *Electre* de Sophocle en 1986, *J'irai vers le nord, j'irai dans la nuit polaire*, en 1989, ou *Labyrinthe Hôtel* au festival de musique de Strasbourg Pôle sud, Musica. À l'étranger:

création de L'*Opéra Nomade* à Mexico en 1984, festival de Madrid 2000. Par ailleurs, j'ai enseigné à l'Université Paris III.

M.F.: C'est après vous être intéressé aux grands mythes grecs avec *Le sang des Labdacides, Electre, Les Troyennes, Antigone, Médée*, *Œdipe roi, Phèdre, Andromaque*, ou mésopotamiennes avec *l'Epopée de Guilgamesh,* que vous en êtes arrivé au grand mythe perse du *Shâhnâmeh*. Pourquoi seulement maintenant alors que cette culture iranienne est la vôtre?

F.P.: Je me suis en effet très vite intéressé aux mythes grecs. Au cours d'un voyage avec des amis dans une petite île au large de Marseille, l'un de nous a commencé à lire *Œdipe Roi*. Ce fut un choc émotionnel énorme pour moi, qui me fit m'immerger dans les mythes grecs. J'ai lu aussi *L'Epopée de* Guilgamesh car ses thèmes de la vie éternelle, de l'amitié, du pouvoir - qu'est-ce qu'être un roi civilisateur? - m'intéressaient. Je l'ai mise en scène deux fois, la première, montée d'une manière narrative sur la traduction que j'en avais faite, la deuxième, sur un texte que j'avais écrit moi-même.

Évidemment l'Iran m'intéressait énormément. Mon théâtre, même s'il n'est pas iranien, est très imprégné de la culture iranienne. Les formes du théâtre traditionnel, *siâh bâzi* et *ta'zieh*, ont d'évidence inspiré mon théâtre où musique et danse se mêlent au récit. J'ai abordé la tragédie parce que je suis un Oriental. Je pense que les Occidentaux d'aujourd'hui se trompent sur la tragédie antique. Par exemple, la pensée qui guide le théâtre de Sophocle ne se réfère en rien à ce qui fonde la pensée occidentale, à savoir la philosophie platonicienne. Réciproquement, Platon accordait peu de crédit à la tragédie. Ce théâtre est très proche de la pensée d'Héraclite, penseur pré-socratique. Pour ce dernier: «*Ce qui est contraire à soi-même doit s'harmoniser*». La circulation de sens entre les contraires est un fait que nous retrouvons aussi dans le Tao en Chine.

> En tant qu'Iranien, j'ai besoin d'aborder le vivant de manière plus globale, ou du moins ressentir comment un flux circule d'un pôle à un autre. Chaque secteur abordé crée une nouvelle ouverture sur le monde.

C'est une pensée «orientale». À l'opposé, la philosophie va départager, et c'est toute la logique d'Aristote qui veut qu'entre une chose et son contraire aucune relation ne soit possible. Pour Aristote: «Il faut séparer les contraires». Dès lors, prenons un exemple, tiré de Sophocle: Œdipe. Condamné à mort par son père Laïos, il deviendra le sauveur de la cité, l'homme le plus vénéré, avant qu'il découvre qu'il est l'assassin de son père: ceci fait de lui un être impur qui doit quitter la cité. Mais, bien plus tard (dans Œdipe à Colone), cet être souillé trouvera le repos de l'homme sanctifié. La pensée qui catégorise va vouloir dire qu'Œdipe est bon ou pas bon. Ce discours est vain: Œdipe est les deux à la fois, tout comme il est saint et impur. Finalement Œdipe, c'est l'humain avec tous ses paradoxes. La richesse de la tragédie est qu'elle nous questionne sur les grands archétypes humains. Pour en saisir l'importance, il faut se dégager de la pensée qui ne fait que catégoriser.

Pour en venir à *Rostam & Sohrâb*, il faut savoir que tous les Iraniens sont touchés par Ferdowsi. Le *Shâhnâmeh* est un monument de l'histoire de l'humanité, l'Iran étant, avec la Chine, le plus grand pays de l'Antiquité qui a connu une

continuité historique. Je dis toujours que ce n'est pas moi qui ai choisi Ferdowsi, c'est Ferdowsi qui m'a choisi.

L'année dernière, quand on a détruit mon théâtre et que j'ai dû mettre au chômage tous mes amis, après deux années de lutte, j'étais vraiment découragé. Suite au scandale provoqué, la Ville nous a autorisés à jouer dans ce théâtre [Le théâtre 13]. J'avais donc une fenêtre pour jouer et un budget. Je n'avais pas envie de lire du théâtre. Je suis donc parti vers la poésie avec Jorge Luis Borges, Rimbaud, et les poètes iraniens contemporains. J'avais aussi, dans ma bibliothèque, tous les volumes de Ferdowsi, que j'ai eu envie de relire. La lecture de *Rostam & Sohrâb* m'a plongé dans un état d'émotion et de bonheur rarement ressenti. A côté de cela, je pratiquais le yoga et le Chi Kong [gymnastique traditionnelle chinoise], des arts orientaux qui détendent vraiment. Mon corps a commencé à se calmer et mon esprit s'est retrouvé avec Ferdowsi. J'ai traduit *Rostam & Sohrâb* en cinq jours, avec l'idée de faire partager cette émotion à des amis français. La traduction achevée, je pris conscience que j'avais une superbe légende pour écrire une tragédie.

J'ai traduit *Rostam & Sohrâb* en cinq jours, avec l'idée de faire partager cette émotion à des amis français. La traduction achevée, je pris conscience que j'avais une superbe légende pour écrire une tragédie.

M.F.: Cette version originale de Ferdowsi n'est-elle pas difficile à lire, écrite dans une langue ancienne datant de 1000 ans?

F.P.: La langue de Ferdowsi est plus accessible à un Iranien que celle de Montaigne à un Français. L'écart est le même que celui que nous avons avec la langue de Racine. Quand les Arabes ont conquis l'Iran, ils ont imposé leur langue. Ferdowsi a écrit en pahlavi, qui était la langue de Cyrus, que l'on parlait encore à son époque. Il l'a expurgée des mots arabes qu'elle contenait, et a écrit tout le *Shâhnâmeh* dans cette langue. À sa suite, tous les poètes iraniens ont écrit en persan. En Iran, les acteurs de théâtre de rue récitent encore Ferdowsi. De même les œuvres de Mowlânâ, de Hâfez, écrites dans la même langue, peuvent être lues par tous les Iraniens.

L'empire achéménide s'est formé il y a 2500 ans, s'étendant de la Méditerranée jusqu'à la Chine en passant par l'Inde, composé de peuples différents, parmi lesquels des Iraniens (les Aryens). À l'origine les peuplades aryennes vivaient dans le nord de l'Asie, une partie est descendue vers l'est de la mer Caspienne et s'est installée sur le plateau iranien, une autre est partie à l'ouest vers l'Europe. C'est pourquoi nous parlons des langues indo-européennes car dans tout cela, il y a un tronc commun. Le grand empire de Cyrus II était constitué de nombreuses ethnies aux langues diverses. Et ce que Cyrus a fait d'extraordinaire pour son époque, c'est cette déclaration qui est actuellement au British Museum [le cylindre de Cyrus] que l'on considère comme la première déclaration des droits des peuples. Cette décision de Cyrus a eu pour conséquence que toutes les régions iraniennes ont gardé leur langue. L'une de ces langues, le persan, vient de la région du Fârs, dont Cyrus était originaire. C'est pourquoi son empire a été appelé Perse. En Iran, de nos jours, la parole de Cyrus a toujours cours mais chacun peut parler sa langue, le kurde,

le baloutche, etc. contrairement à l'Irak, par exemple, où la langue arabe est parlée par tous, où les Kurdes n'ont pas le droit de parler kurde. C'est parce que Ferdowsi a écrit en persan que les autres poètes se sont emparés de cette langue et qu'elle est devenue langue nationale en Iran.

M.F.: On peut observer que les grands mythes iraniens sont peu connus en Occident. Comment expliquez-vous ce désintérêt?

F.P.: Ferdowsi est connu dans une grande partie de l'Asie centrale et en Inde. Dans le monde arabe et en Turquie, son œuvre est lue par les lettrés. D'une manière générale, ce qui vient d'Iran est mal connu de l'Occident qui s'est toujours prémuni contre la culture iranienne, même si, jusqu'au Moyen-âge, il y a eu quelques échanges. Mais, au départ, il y avait eu des siècles de tension entre la Perse et Rome, ce dernier empire cherchant en vain à conquérir l'Iran. Cela a limité nécessairement, pour un temps, l'échange vers l'Ouest.

À la Renaissance, l'Occident découvre la culture gréco-romaine. Tout l'Occident va alors se tourner vers le socle gréco-romain et épouser la pensée grecque. Pour fonder ce socle identitaire, synthèse entre le socle gréco-romain et chrétien, il a été nécessaire de s'éloigner de l'influence orientale, la Perse au premier plan, du fait de sa plus grande proximité. Les siècles sont passés. Mais, en Europe, on ne sait pas que Khayyâm était un très grand astronome, qu'à son époque on était capable, en Iran, de calculer les astres, que Râzi était un grand médecin,

> Évidemment l'Iran m'intéressait énormément. Mon théâtre, même s'il n'est pas iranien, est très imprégné de la culture iranienne. Les formes du théâtre traditionnel, *siâh bâzi* et *ta'zieh*, ont d'évidence inspiré mon théâtre où musique et danse se mêlent au récit.



▲ *David Weiss (Rostam) Thibault Pinson (Berger) Xavier-Valéry Gauthier (Roi de Samangân)*

et utilisait l'alcool à des fins médicales. On a une connaissance très vague des écrits de Hâfez: ses hymnes à l'amour et au vin peuvent correspondre à l'esprit français. Mais on ne verra pas dans les poèmes de Hâfez la profondeur mystique. Nous en revenons encore à la pensée catégorielle qui segmente et réduit.

La miniature est d'origine mongole, magnifiée par les artistes iraniens, la musique est issue d'un échange permanent avec l'Inde, la philosophie avec la Grèce. La force de l'Iran est d'avoir su faire une synthèse de chacune de ces disciplines.

M.F.: Pourquoi avoir choisi, dans *Rostam et Sohrâb*, de mettre en scène des combats d'art martial chinois?

F.P.: Il y a en effet du Kung-Fu mais aussi du *koshti*, lutte au corps à corps des Pahlavân, technique de combat typiquement iranienne. Je l'ai utilisée volontairement pour les combats entre Rostam et Sohrâb, car dans les relations entre ces deux personnages, il y a ambiguïté entre fureur et tendresse.

Ferdowsi nous dit que des combattants chinois étaient présents dans les armées de Tourân et d'Irân. Comment pouvons-nous savoir comment ils se battaient il y a trois mille ans? La culture iranienne a établi des liens avec toute l'Asie. La miniature est d'origine mongole, magnifiée par les artistes iraniens, la musique est issue d'un échange permanent avec l'Inde, la philosophie avec la Grèce. La force de l'Iran est d'avoir su faire une synthèse de chacune de ces disciplines. C'est l'ouverture de l'Iran vers d'autres cultures qui m'intéresse, la capacité qu'a ce pays d'être ouvert au monde, loin de l'image de fermeture que l'on peut en avoir.



▲ *Jean-Matthieu Hulin (Afrâsiyâb)*

M.F.: Avez-vous des projets artistiques en Iran?

F.P.: Par le passé, j'ai animé des ateliers de théâtre en Iran qui s'adressaient à de jeunes comédiens et à de jeunes compagnies. Je retournerai dans le courant de l'année à Téhéran, je vais voir si de nouvelles opportunités s'y présentent.

M.F.: Je vous remercie d'avoir bien voulu accorder cet entretien à *La Revue de Téhéran*. ■

Les remèdes au mal physique ou amoureux selon le *Shâhnâmeh* (Livre des rois) de Ferdowsi

Emilie Aqâjâni

Depuis qu'il existe, l'homme a cherché à décupler son pouvoir sur la vie et pensait trouver dans la nature les moyens d'y parvenir. Ainsi, dans le *Shâhnâmeh* (Livre des rois) de Ferdowsi, on s'évertue à trouver un remède aux deux principaux maux de l'humanité: le mal physique et la douleur issue de l'amour. Nous présentons ici le point de vue de ce classique de la littérature persane à ce sujet.

a) La médecine

Cette science fut inventée par un des premiers rois du monde, Djamshid[1]. Quand à son père, il est connu dans la tradition avestique pour avoir créé la boisson sacrée, le *hum (haaoma)* (ou *soma* en védique)[2], censée conférer à l'homme la faculté de renaissance des plantes. Sa fonction est grosso modo équivalente à celle de l'ambroisie grecque, nourriture des Dieux. Pourtant, dans le *Livre des rois*, ce n'est pas le *hum* mais le vin qui est utilisé pour endormir Roudâbeh qui éprouvait de grandes difficultés à mettre au monde Rostam. Quand la belle fut inconsciente, un *mo'bed* [3] lui incisa le flanc pour en faire sortir l'enfant. Elle se réveilla au bout d'un jour et demi.[4] Cette césarienne fut exécutée sous les conseils du Simorgh, que Zâl avait appelé à l'aide en brûlant une des plumes que l'oiseau lui avait remise. Contrairement à l'épisode du combat de Rostam et d'Esfandiâr, l'oiseau n'endosse donc pas lui-même le rôle de chirurgien.

Un autre liquide est parfois utilisé comme remède: le sang. Ainsi, quand le roi Kâvous et son armée perdent la vue suite à leur attaque irréfléchie contre le démon blanc, Rostam fait préparer une potion avec le foie de l'être maléfique par un *mo'bed*, médecin lui aussi. Cette mixture est par la suite versée dans les yeux des Iraniens qui recouvrent la santé.[5] Or le roi s'avéra fort ingrat: quand Rostam tue Sohrâb (son propre fils) par ignorance, il demande à Kâvous un baume pour le sauver.[6] Ce dernier refuse en craignant que l'alliance du père et du fils ne porte atteinte à son royaume.

La mort n'est qu'une maladie plus avancée et les remèdes ingérés ou inhalés donnent le moyen d'y échapper. Voilà pourquoi Eskandar (Alexandre le Grand) n'a de cesse de rechercher la source d'immortalité.[7] Le breuvage lui permettrait de passer du statut d'homme à celui de dieu. En outre, le poète lui prête une parenté avec le roi iranien, Dârâ (Dârius) dont il serait le demi-frère: sa mère aurait été offerte au roi d'Iran qui l'aurait bien vite renvoyée à son père à cause de sa mauvaise haleine. Le souverain ignorait que la jeune femme était alors enceinte. Son rejeton fût prénommé Eskandar, du nom de la plante qui avait permis à la Macédonienne de guérir de son mal.[8]

b) Séduction

Les scènes de combat sont entrecoupées d'histoires d'amour qui apportent une variété au récit. Il est souvent fort aisé aux héros de tomber sous le charme l'un de l'autre. Certains s'aiment même sans s'être vus comme Zâl et Roudâbeh, ou encore Tahmineh et Rostam: ils ont juste entendu des récits au sujet de leur aimé(e). Il est certes facile de s'éprendre d'une personne, mais le chemin qui mène jusqu'à elle est semé d'embuches. Les femmes font preuve d'une rare ténacité pour arriver à leurs fins. Manijeh est celle qui illustre le mieux ce point. D'ailleurs, son histoire avec Bijan commence par un repas: «*On s'empressa de lui préparer un dîner, on dressa une table, on apporta des mets de toute sorte et plus nombreux qu'on ne saurait imaginer. On amena des musiciens dans la salle du banquet, on apporta du vin, on fit sortir de la tente tous les étrangers*.»[9] Il en sera «*ainsi pendant trois jours et trois nuits*», mais cela ne rassasiât pas la princesse touranienne. Effectivement, au caractère exceptionnel et prolifique du repas, correspond l'appétit amoureux de Manijeh.

L'utilisation des remèdes peut se révéler bonne ou mauvaise. Leur rôle est ambivalent, ils peuvent soit ressusciter ou tuer; ainsi le liquide salvateur à tôt fait de se changer en poison mortel.



▲ *Naissance de Rostam. L'enfant est extrait du flanc de sa mère*

A première vue, le rapprochement entre nourriture et sexualité peut interpeller. En vérité, son origine est biblique: tout un chacun connaît l'épisode du fruit défendu de la Genèse. En le mangeant, Adam et Eve prennent conscience de leur différence sexuée. De nos jours, et ce bien que la vision de la religion chrétienne qui la sous-tend ait perdu de la vitesse, le parallèle entre fruit, tentation et désir persiste dans l'imaginaire collectif.

La princesse inventa un subterfuge pour retenir Bijan, et alla même jusqu'à le droguer («*Elle appela ses esclaves et leur ordonna de mêler avec du miel un breuvage qui rendait insensible. Elles le donnèrent à cet homme ivre qui voulait encore boire du vin; il perdit connaissance…*»[10]) pour le transporter dans son palais. Le prince est inconscient alors Manijeh elle-même le sort de son coma à l'aide d'un «baume». Après cela, ils mangent à nouveau; la nourriture constitue ici une reconstruction du corps et est très présente dans cet épisode. De même, quand il est fait prisonnier,

Manijeh nourrit Bijan et cache la bague de Rostam[11] dans le poulet qu'elle lui porte. Sitos est donc un substitut d'Eros.

L'utilisation de la nourriture comme filtre d'amour est fréquente, elle est inhérente à la séduction, même Rostam manqua d'en faire les frais. En préparant un festin, un être maléfique apparu sous l'apparence d'une fée, espérant ainsi s'attirer les grâces du vaillant Rostam pour mieux le berner[12], mais le héros finit par comprendre la ruse employée. La nourriture est donc associée aux plaisirs charnels et à la fête. Le vin est très présent pour évoquer l'amour. Dans la littérature persane, la belle apparaît comme un met délicat dont il faut se délecter au sens propre et figuré à l'image de Khosro qui décrit Shirin comme une coupe de vin[13] ou Zâl qui ne cesse de «s'enivrer[14]» de Roudâbeh.

L'utilisation des remèdes peut se révéler bonne ou mauvaise. Leur rôle est ambivalent, ils peuvent soit ressusciter ou tuer; ainsi le liquide salvateur à tôt fait de se changer en poison mortel. Nous citerons ici l'exemple de Shirin: après la mort de son mari, elle se donna la mort en avalant du poison sur le mausolée du roi défunt. Elle devient une véritable héroïne tragique en mourant sous les yeux du lecteur, telle Phèdre. La mort apparaît alors comme une délivrance; elle n'est pas une souffrance mais un acte d'amour car cela lui permet de rejoindre celui qu'elle aime. Elle a décidé de lui rester fidèle et de ne pas se lier à un autre homme. La mort est pour elle un accomplissement. Or, ce n'est peut-être qu'un juste retour des choses: elle avait auparavant empoisonné sa rivale Maryam[15], afin d'acquérir à son tour le statut de favorite. Après quelques temps, le souverain attribue même à Shirin la chambre à coucher de la défunte.

Conclusion

Dans le *Livre des rois*, les remèdes sont le plus souvent présents sous forme liquide (le vin, le sang, la source de vie) mais on voit dans différents passages que les protagonistes utilisent également un «baume» ou alors du poison. Ils se font alliés de la médecine et de l'amour. D'ailleurs, s'il est indéniable que dans l'épopée, la frontière entre mythe et Histoire est floue, elle l'est d'autant plus entre magie, médecine et séduction. Cela donne une image assez floue de la femme, que Ferdowsi décrit souvent sous le terme de «périe». Les péries sont des sortes de fées dans la mythologie iranienne, à mi-chemin entre l'ange et le démon. Voilà pourquoi certaines héroïnes excellent dans l'art de la magie. Notons que cet art a une connotation fortement négative dans l'œuvre car Ahriman fut le premier à l'utiliser. Pour 'Alami, cette connotation n'a rien de surprenant: dans les premiers âges, nombre de sociétés étaient pastorales, on associait donc la fertilité de la terre avec celle de la femme, mais petit à petit, ce fut le ciel qui représentera le domaine de Dieu[16]. A l'opposition ciel/terre, répondra celle Dieu/Diable et par extension Homme/Femme. Cela entraînera la dévalorisation progressive de la gente féminine. ■

1. Mohl, Jules, *Le Livre des Rois*, Paris, Imprimerie nationale, 1938, Vol. 1, p. 114.
2. Avesta, *Yasna*, Hat 9, band 374.
3. Chef religieux du zoroastrisme.
4. Mohl, Jules, *op. cit*., p. 265.
5. *Ibid*., p. 359.
6. *Ibid*., Vol. 2, p. 102.
7. *Ibid*., Vol. 5, p. 118.
8. *Ibid*., p. 39.
9. Mohl, Jules, *op. cit*., Vol. 3, p. 165.
10. *Ibid*., p. 166.
11. *Ibid*., p. 200.
12. *Ibid*., Vol. 1, p. 350.
13. Mohl, Jules, *op. cit*., Vol. 7, p. 169.
14. *Ibid*., Vol. 1, p. 223.
15. *Ibid*., Vol. 7, p. 170.
16. 'Alami, Zholfaghâr, «Asemân pedar va zamin mâdar dar asâtir-e irâni va she'r-e fârsi» (Le ciel père et la terre mère dans la mythologie et la poésie iranienne), in *Faslnâmeh-ye 'elmi,* Téhéran, Université al-Zahrâ, n° 69 et 68, pp. 119-144.

Bibliographie:

-'Alami, Zholfaghâr, «Asemân pedar va zamin mâdar dar asâtir-e irâni va she'r-e fârsi» (Le ciel père et la terre mère dans la mythologie et la poésie iranienne), in *Faslnâmeh-ye 'elmi,* Téhéran, Université al-Zahrâ, n° 69 et 68, pp. 119-144.
-Bleeck, Arthur Henry, *Avesta: The religious books of Parsees*, Adamant Media Corporation, 2001, 218 p.
-Ellmann, Richard, *Oscar Wilde*, Vintage, 1988, 680 p.
-Mohl, Jules, *Le Livre des Rois*, Paris, Imprimerie nationale, 1938, 7 Vol.

Leyli dans l'attente…



Erfân Nazar Ahâri
Traduit par
Nedâ Atash Vahidi
Université Azad Islamique de Téhéran

Leyli savait que Madjnoun ne viendrait pas.

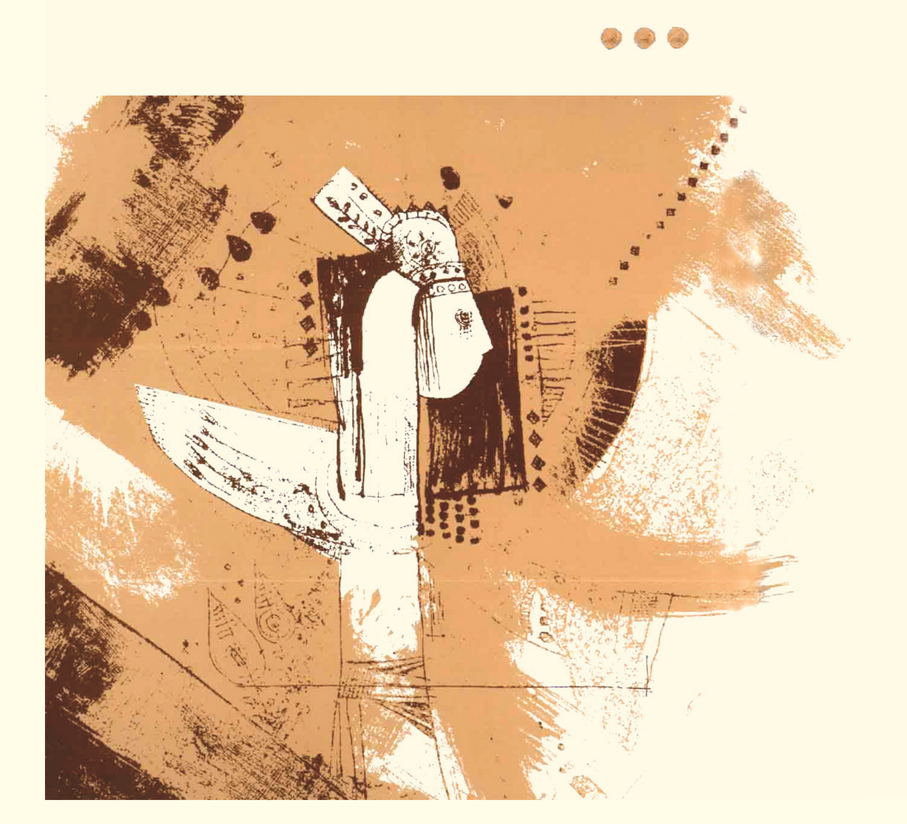
Mais elle resta. Le regard sur la route, dans l'attente… Mille ans. Leyli décora les routes, et orna son cœur de lumière. Madjnoun ne vint pas. Madjnoun ne viendra pas. Dieu regardait Leyli à travers mille ans. La lumière de son cœur. Son attente.

Dieu disait à Madjnoun de ne pas venir. Madjnoun écoutait Dieu.

Dieu comptait les secondes. La patience de Leyli.

L'amour était un arbre. Il exigeait des racines. La patience de Leyli devint ses racines.

Dieu arrosa l'arbre enraciné.





L'arbre grandit. Mille branches, des milliers de feuilles, un arbre robuste et fort.

Son ombre devint la fraîcheur de la terre, les gens comprirent sa fraîcheur, les gens poussèrent sous l'ombre de l'arbre de Leyli.



Leyli attend. L'arbre de Leyli s'enracine.

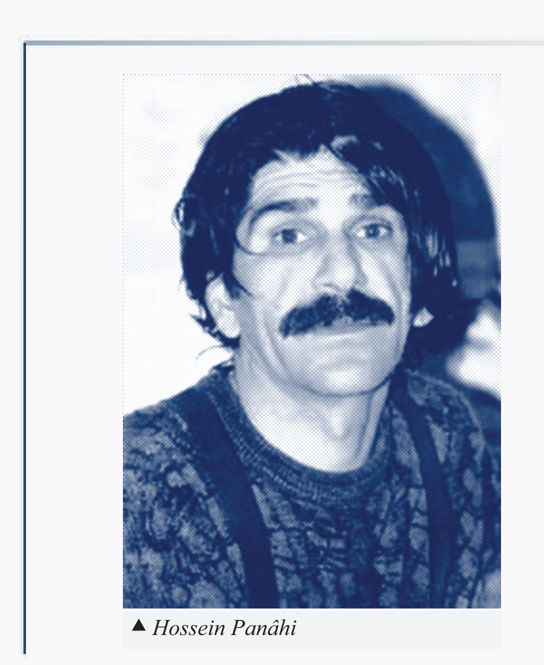
Dieu arrose l'arbre enraciné.

Madjnoun ne vient pas. Madjnoun ne viendra jamais.

Car Madjnoun ne doit pas revenir. Car l'arbre a besoin de racine. ■

Hossein Panâhi, poète de l'enfance et de l'innocence perdue

Mehdi Ashouri


▲ *Hossein Panâhi*

Hossein Panâhi Dejkouh naît le 28 août 1956 dans le village de Dejkouh, dans la province de Sough à Kohkilouye va Boyer Ahmad. Il étudie pendant quatre ans à l'école artistique d'Anâhitâ à Téhéran, et entame sa carrière d'acteur en 1986 en jouant dans quelques séries télévisées à succès. Son jeu brillant, son physique enfantin, sa façon de parler, sa simplicité et sincérité attirent alors l'attention. Il commence ensuite à écrire des pièces de théâtre et à travailler en tant que régisseur de théâtre. A la fin de des années 80 et au début des années 90, il compte parmi les écrivains et metteurs en scène de télévision iraniens les plus créatifs, et obtient plusieurs fois le prix *Simorgh Bolourin* (Simorgh de cristal) du meilleur metteur en scène et acteur.

Mais Hossein Panâhi est avant tout un poète. Il publie son premier recueil de poèmes intitulé *Nâzi et Moi* en 1997. Il est de nouveau publié à seize reprises et est traduit en six langues. Des questions aussi profondes que le but de la création du monde, l'être, le Créateur et spécialement l'homme, occupent son esprit. Il réfléchit constamment aux mystères du monde; il contemple les phénomènes autour de lui et les analyse minutieusement.

Il choisit enfin de vivre en solitaire et de se retirer de la société pour trouver les réponses à ses questions. Pour ce faire, il envoie son épouse et ses enfants au sein de son village natal, et vit seul pendant neuf ans dans une petite chambre à Téhéran.

Il ne chante que la nostalgie de son enfance, son innocence, sa simplicité et le temps perdu qui ne se rattrape plus. Il considère la simplicité et la sincérité – perdues - de l'homme comme une alchimie rare, et la méditation comme la meilleure valeur de l'homme. Il fuit le monde des adultes, qu'il appelle le monde des hypocrites.

Dans ses poèmes, Panâhi parle avec une personne imaginaire prénommée Nâzi, dont les paroles et réponses sont enfantines et sincères – peut-être parce qu'elle n'est autre que le complément féminin et enfantin du poète. Dans ces poèmes, Panâhi accompagne cette enfant sincère et simple à la recherche des sentiments perdus. Il y apparaît inquiet et cherchant le bonheur du monde de l'enfance, perdu dans le vacarme des mégalopoles.

Dans ses poèmes, les enfants sont le symbole de l'innocence non encore anéanti par l'âge adulte. Grâce à eux, il redevient enfant et désire retourner à son enfance. Il a créé Nâzi pour exprimer ses douleurs et ses problèmes, et pour avoir une compagnie. Mais Nâzi ne peut répondre à ses interrogations

philosophiques et spirituelles. Tantôt elle est d'accord avec lui, tantôt elle lui reproche d'avoir des pensées aussi complexes. Le poète est toujours triste et proteste parfois: pourquoi ses pensés ne le quittent pas et ne peut-il pas vivre comme les autres? Pourquoi lui, avec sa raison limitée, doit-il trouver seul la réponse à ses questionnements philosophiques? Pourquoi personne d'autre que lui-même ne peut l'aider? Il fait une satire de la philosophie, de la science, du modernisme et du machinisme de l'époque moderne. Avec un regard poétique et perspicace, il regarde le monde, les créatures et réfléchit sur la condition de l'homme.

Il compose ses poèmes dans une langue à la fois enfantine et ironique pour bien faire comprendre ses intentions et ses inquiétudes intérieures. Il propose une nouvelle et touchante définition des questions simples.

Il retourne au monde propre de l'enfance avec son enfant intérieur et propose une compréhension délicate sans avoir peur d'être simple. Il respecte des symboles naturels comme les plantes et les animaux. Il donne une réponse à la fois enfantine et surprenante à des questions philosophiques au travers des paroles de Nâzi. Il oppose le bien au mal, fait l'apologie de l'amour voué aux parents et exprime son aversion pour la laideur.

Dans ses poèmes, il décrit ses contradictions intérieures et ce qu'il ressent.

L'utilisation d'un mélange de mots anciens, de rythmes similaires, d'un langage à la fois classique et moderne, du dialecte local confère une beauté particulière à son écriture. Dans ses cahiers poétiques, il se révolte contre le nihilisme et la banalité avec ironie. Il se sent comme appartenant au temps de l'enfance, et pense plutôt aux plaisirs du passé qu'au futur.

Vers la fin de sa vie, il adopte un comportement singulier, croyant que Dieu est celui que les enfants connaissent, et non pas celui qui les adultes définissent. Il souhaitait ainsi retourner à l'enfance pour arriver à Dieu. Il devient alors très solitaire et se considère comme un chien chassé de la société. Selon ses amis, jusqu'à la fin, il est resté innocent et aimable comme un enfant.

Panâhi quitte ce monde le 5 août 2004. Alors que tout le monde pense qu'il est en train de travailler sur sa pièce de théâtre *Hot Kêlat*, son corps est retrouvé dans sa maison. Les funérailles ont lieu le 12 août à Téhéran, puis il est enterré dans son village natal. Après son décès, son recueil des poèmes *Nâzi et Moi* est publié en sept cahiers en avril 2005.

J´ai tué une mouche

Non pas qu'elle soit impure, méchante
Et non parce que la proportion de son intérêt à sa nocivité est de un sur cent.
La pauvre mouche voletait autour de ma tête,
En croyant que je suis sucre!!!
Ou bien car j'exhalais une odeur fétide comme sa nourriture célèbre.
Ah! Que deux cents lumières pleuvent sur sa tombe!
C'était une bonne mouche.
Pour avoir commis le crime de m´avoir fait oublier ton souvenir,
J'ai tué une mouche.

Août

Nous devons
Aux gens qui nous ont interrogés amicalement:
-"Pardon, nous sommes le combien du mois d'août?"
Auxquels nous n´avons pas répondu.
Car août,
A été la tombe de l'amour de la fleur pourpre de notre cœur.

La nuit et Nazi, Moi et la fièvre

Nâzi: Donc, tu voulais retourner à l’enfance?
Moi: Bien sûr, bien au-delà de cette question.
Nâzi: Qui a réussi jusqu'à maintenant à retourner à son enfance? Quand? Où?
Moi: Quand? Où?
Je voulais! Je voulais, mais c’était impossible.
Ah! Je dois y retourner.
Pour mourir de rire dans le cimetière du village,
Pour manger de la grenade volée dans notre jardin.
Car! Je suis le seul qui sait où est le peigne en bois de ma sœur.
Je dois retourner à l’enfance pour dire à mon père: «D'accord, d´accord, ce n’est pas nécessaire de me charger sur tes épaules,
Emporte les blés, je te suis,
Je te promets de ne pas faire une maison avec des cailloux,
De ne pas suivre les lézards jusqu’à l'autre côté de la montagne!
Je veux retourner à l'enfance!!
Nâzi: Quoi de plus? Tu ne veux rien d'autre?
Moi: Nâzi, aide-moi!
Nâzi: Qu´est-qui t´arrive tout à coup?
Moi: J´ai froid!! Comme le commencement de la vie de l'edelweiss.
Nâzi: Que puis-je faire? Hein? Que puis-je faire?
Moi: J'ai froid!!Comme la fin de la terre.
Pourquoi nous voyons?
Pourquoi nous comprenons?
Pourquoi nous demandons?
Je veux retourner à l'enfance. Je promets de ne pas sortir de la maison, de ne pas suivre mon ombre.
Nâzi: Ce n´est pas possible!!
Les chaussures du retour sont trop petites pour nos pieds.
Moi: Je ne peux pas retourner pieds nus?
Nâzi: Le pont de retour ne peut supporter notre poids!
Le retour est impossible.
Moi: Qui est-ce qui je dois voir pour franchir l'impossible?
Nâzi: Le rêve!!!
Moi: Où est-ce que je peux le visiter?
Nâzi: Dans le sommeil!!
Moi: Le sommeil ne vient pas à mes yeux!
Nâzi: Compte, compte jusqu’à trente
Un, deux…
Moi: Un, deux…
Nâzi: Trois, quatre.■

Vous pouvez vous procurer la revue dans les principaux kiosques de votre ville ou chez les libraires d'Etelaat.

En cas de non distribution chez votre marchand de journaux, contactez le bureau d'Etelaat de votre ville.

Envoyez vos articles et vos textes par courrier électronique ou par la poste.

Les opinions soutenues dans les articles ne sont pas nécessairement partagées par la revue.

La Revue de Téhéran se réserve la liberté de choisir, de corriger et de réduire les textes reçus. De même, les textes reçus ne seront pas restitués aux auteurs.

Toute citation reste autorisée avec notation des références.

ماهنامه «رُوو دوتهران» در دکه‌های اصلی روزنامه فروشی و نیز در کتابفروشی های وابسته به موسسه اطلاعات توزیع می گردد.

در صورت عدم ارسال مجله به دکه ی مورد مراجعه شما، با دفتر نمایندگی روزنامه اطلاعات در شهر خود تماس حاصل فرمایید.

مقالات و مطالب خود را از طریق پست الکترونیکی یا پست عادی، حتی الامکان به صورت تایپ شده ارسال فرمایید.

چاپ مقاله به معنای تایید محتوای آن نیست.

« رُوو دو تهران » در گزینش، ویرایش و تلخیص مطالب دریافتی آزاد است. همچنین مطالب دریافتی برگردانده نمی‌شود.

نقل مطالب این مجله با ذکر ماخذ آزاد است.

S'abonner en Iran

LA REVUE DE TEHERAN

فرم اشتراک ماهنامه "رُوو دو تهران"

- یک ساله ۳۰۰/۰۰۰ ریال
- شش ماهه ۱۵۰/۰۰۰ ریال
- 1 an 30 000 tomans
- 6 mois 15 000 tomans

Nom de la société (*Facultatif*) موسسه

Nom نام خانوادگی — Prénom نام

Adresse آدرس

Boîte postale صندوق پستی — Code postal کدپستی

E-mail پست الکترونیکی — Téléphone تلفن

اشتراک از ایران برای خارج کشور

- شش ماهه ۵۰۰/۰۰۰ ریال
- یک ساله ۱/۰۰۰/۰۰۰ ریال

S'abonner d'Iran pour l'étranger

- 1 an 100 000 tomans
- 6 mois 50 000 tomans

Effectuez votre virement sur le compte :

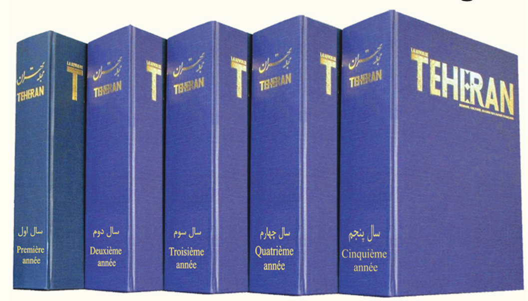
Banque Tejarat
N°: **251005060** de la Banque Tejarat
Agence **Mirdamad-e Sharghi**, **Téhéran**,
Code de l'Agence : **351**
Au nom de **Mo'asese Ettelaat**

Vous pouvez effectuer le virement dans l'ensemble des Banques Tejarat d'Iran.

حق اشتراک را به حساب جاری **۲۵۱۰۰۵۰۶۰** نزد **بانک تجارت،**
شعبه **میرداماد شرقی تهران، کد ۳۵۱**
(قابل پرداخت در کلیه شعب بانک تجارت)
به نام **موسسه اطلاعات** واریز،
و اصل فیش را به همراه فرم اشتراک به آدرس
تهران، خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، موسسه اطلاعات،
نشریه ***La Revue de Téhéran*** ارسال نمایید.
تلفن امور مشترکین: ۲۹۹۹۳۴۷۲ - ۲۹۹۹۳۴۷۱

Merci ensuite de nous adresser la preuve de virement ainsi que vos nom et adresse à l'adresse suivante:
Presses Ettelaat, Av. Naft-e Jonoubi, Bd. Mirdamad, Téhéran.
Code Postal : 15 49 95 31 11
Pour signaler tout problème de réception : mail@teheran.ir

L'édition reliée des soixante premiers numéros de *La Revue de* TEHRAN est désormais disponible en cinq volumes pour la somme de 10 000 tomans l'unité au siège de la Revue ou au point de vente des éditions Ettela'at, situé à l'adresse suivante: avenue Enghelâb, en face de l'Université de Téhéran.



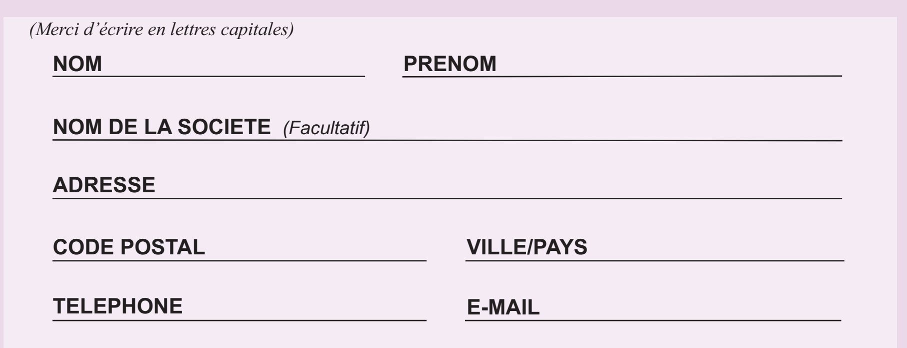
دوره‌های سال اول، دوم، سوم، چهارم و پنجم مجلهٔ تهران شامل
شصت شماره در پنج مجلد عرضه می‌گردد.
علاقه‌مندان می‌توانند به دفتر مجله و یا به فروشگاه
انتشارات اطلاعات واقع در
خیابان انقلاب- روبروی دانشگاه تهران
مراجعه نمایند.



S'abonner hors de l'Iran



Effectuez le virement bancaire depuis votre pays sur le compte indiqué ci-dessous, puis envoyez le bulletin d'abonnement dûment rempli, ou votre adresse complète sur papier libre, accompagné du récipissé de votre virement à l'adresse de la Revue.



(Merci d'écrire en lettres capitales)

NOM ____________ **PRENOM** ____________

NOM DE LA SOCIETE *(Facultatif)* ____________

ADRESSE ____________

CODE POSTAL ____________ **VILLE/PAYS** ____________

TELEPHONE ____________ **E-MAIL** ____________

☐ **1 an** **80 Euros**

☐ **6 mois** **40 Euros**

Effectuez votre virement sur le compte **SOCIETE GENERALE**
N°: **00051827195**
Banque:**30003**
Guichet: **01475**
CLE RIB: **43**
Domiciliation: **NANTES LES ANGLAIS (01475)**
Identification Internationale (IBAN)
IBAN FR76 3000 3014 7500 0518 2719 543
Identification internationale de la Banque (BIC): **SOGEFRPP**

Envoyez une copie scannée de la preuve de virement à l'adresse e-mail de la Revue: **mail@teheran.ir**

Règlement possible en France et dans tous les pays du monde

مرکز فروش در پاریس:

Point de vente à Paris:

Librairie du Pont de Sèvres
204 allée du Forum
92100 Boulogne
Tel: 01 46 08 21 58

مجلهٔ تهران

صاحب امتیاز
مؤسسهٔ اطلاعات

مدیر مسئول
محمد جواد محمدی

سردبیر
املی نُوواِگلیز (رضوی فر)

دبیری تحریریه
عارفه حجازی

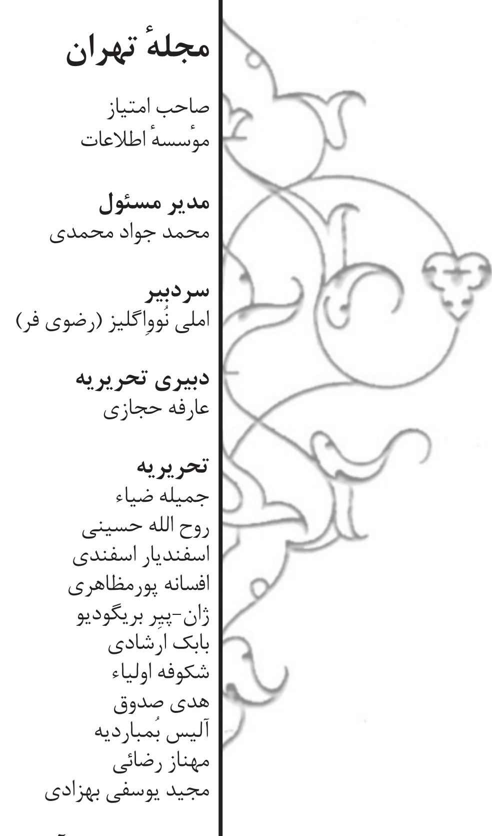
تحریریه
جمیله ضیاء
روح الله حسینی
اسفندیار اسفندی
افسانه پورمظاهری
ژان-پیِر بریگودیو
بابک ارشادی
شکوفه اولیاء
هدی صدوق
آلیس بُمباردیه
مهناز رضائی
مجید یوسفی بهزادی

طراحی و صفحه آرایی
منیره برهانی

گزارشگر در فرانسه
میری فِررا
اِلودی برنارد

تصحیح
بئاتریس ترهارد

پایگاه اینترنتی
محمدامین یوسفی



نشانی: تهران، بلوار میرداماد،
خیابان نفت جنوبی،
مؤسسهٔ اطلاعات، اطلاعات فرانسه
کدپستی: ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۲۹۹۹۳۶۱۵
نمابر: ۲۲۲۲۳۴۰۴
نشانی الکترونیکی: **mail@teheran.ir**
تلفن آگهی ها: ۲۹۹۹۴۴۴۰

چاپ ایرانچاپ

Verso de la couverture:
Calligraphie de la sourate Al-Shams (Le soleil)





ماهنامهٔ فرهنگ و اندیشه به زبان فرانسوی

شمارهٔ ۸۲، شهریور ۱۳۹۱، سال هفتم

قیمت: ۲۰۰۰ تومان

۵ یورو

www.teheran.ir